حسن خ. غريب

في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام

(بحث في التاريخ والأيديولوجيا)

دار الطليعة - بيروت

في سبيل علاقة سليمة
بين
العروبة والإسلام

صف وتنضيد
مركـــز زنتوت للكمبيوتر
صيدا ـ طريق جزين ـ تلفون: ٠٧/٧٣٠٧٤١

حسن خليل غريب

في سبيل علاقة سليمة
بين
العروبة والإسلام

(بحث في التاريخ والأيديولوجيا)

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الطبعـة الأولى ٢٠٠٠

توزيـع:
دار الطليعة للطباعة والنشر
بـيروت

إهـداء

- إلى زوجـتي وأولادي الـذين قـدموا لـي مـن وقـتهم ورعـايتهم وأظهروا من صبرهم الشيء الكثير؛
- إلى المرحوم والدي الذي زرع في نفسي قوة الصبر والعزيمة؛
- إلى والدتي، أطال الله بعمرها، الـتي علمتني حب الركض وراء الحقيقة.

أهدي إليهم هذا الكتاب.

وشـكر

وراء كل بحث، يصدر في كتاب، جنود مجهولون، لا يبرز اسمهم على أية صفحة من صفحاته.

عرفاناً مني بالجميل، أقدم شكري إلى كل هؤلاء الجنود المجهولين:

- الذين شجعوني على القيام بالبحث.
- الـذين شاركوني في نقاش أكثر من قضية، فاستفدت من الحوار معهم وفتحوا أمامي طريقاً لالتقاط أكثر من فكرة.
- الذين انكبوا على المراجعة اللغوية، بتصويباتهم السديدة.
- الذين بذلوا كل جهودهم في طباعة المخطوطات بدأب وصبر.

حسن

محتويات الكتاب

الباب الأول

القومية العربية ومرحلة التراكم التاريخي، السياسي والاجتماعي (منذ عصر الجاهلية حتى انهيار الإمبراطورية العثمانية الإسلامية)

الفصل الأول: مرحلة الصفاء العربي: منذ الجاهلية حتى العصر الأموي

الفصل الثاني: العصر العباسي تمهيد للانتقال من الدولة القومية إلى الدولة الأممية

الفصل الثالث:

العصران المملوكي والعثماني: مرحلة الإسلام الأممي وانهيار التجربة السياسية

البـــاب الثـــاني

مرحلة التكوين والتأسيس للفكر القومي العربي (العقائدي والسياسي)

الفصـل الرابـع

بين الثوابت السياسية الامبريالية والحضارة الغربية مساحة للتمييز بين الرفض والتفاعل

الفصـل الخامـس: مظاهر تأسيس الفكر القومي العربي

الفصـل السـادس: مظاهر البناء السياسي وقضايا الصراع القومي العربي

الباب الأول

القومية العربية
ومرحلة التراكم التاريخي السياسي والاجتماعي

(منذ عصر الجاهلية حتى انهيار الإمبراطورية العثمانية الإسلامية)

تقـــديم

إذا كنا نعتقد أن نقطة البداية، في التحول الفكري تجاه المسألة القومية، قد انطلقت من أوروبا، ولأن أولى مظاهر انعكاسات هذا التحول قد بدأت في المشرق العربي منذ أواسط القرن التاسع عشر (م)؛ ولأن بحثنا يتعلق، أساساً، بالمسألة القومية العربية، كعامل من العوامل المؤثرة في تشكيل التاريخ السياسي والاجتماعي لما يعرف اليوم بالأمة العربية. ولأن الأمم لها خاصياتها الحضارية، كنتاج للتاريخ، إضافة إلى خاصياتها الوجدانية والذاتية، ولا معنى لهذه من دون تلك، فالأمم من دون تراثها الحضاري قد تذوب في أمم أخرى، وحيث أن الحضارة هي نتاج للتاريخ، فإننا نعتقد أن العودة إلى بحث تاريخ هذه المنطقة التى ولدت فيها أمة عربية تتمايز عن غيرها بخاصياتها الحضارية، هو مدخل ضروري لمعرفة كيفيات تشكل هذه الأمة في كل المراحل التاريخية التي مرت بها، ولمعرفة الخصائص الذاتية والحضارية التي تعمقت أو تطورت عبر تلك المراحل.

ولأن الإسلام كان عاملاً أساسياً ملازماً لتلك المراحل التاريخية، إلى الدرجة التي لم يتوافق فيه أصحاب التيارات الفكرية حتى الآن، إسلاميون وقوميون، حول إعطاء صفة محددة لهذا التاريخ. فالبعض يحسب أن تاريخ المنطقة العربية هو تاريخ الإسلام فيها، والبعض الآخر يحسب أن تاريخ الإسلام هو جزء من تاريخ المنطقة.

لم نكن لنقف جادين أمام هذه الإشكالية، لو لم يكن لها علاقة مباشرة في بناء الأيديولوجيات المتعارضة والمتناقضة أحياناً كثيرة، وما زال الصراع، في هذه المرحلة، دائراً حولها، والتي تتلخص بالمعادلة التالية: هل العقيدة الدينية هى الرابطة الأساسية بين أفراد مجتمع ما، أم هي الرابطة القومية ؟

تبقى هذه الإشكالية معروضة في دوائر النقاش الحاد، أحياناً كثيرة، والهادئ أحياناً قليلة، على الرغم من بروز تيارات تحاول التوفيق بين الاثنتين.

ولأن التجربة ماثلة أمامنا في دفاتر التاريخ، كان لا بد من العودة إلى الجذور، في منهج تاريخي يناقش فيها هذه التجربة بأسبابها ونتائجها، أي مناقشة ما حصل، وليس ما كان يجب أن يحصل. وسوف نتناول في هذا الباب جدلية العلاقة التاريخية بين العروبة والإسلام

منذ عصر الجاهلية حتى انهيار تجربة الإمبراطورية العثمانية الإسلامية والتي كانت الولايات العربية جزءاً منها.

الفصل الأول
مرحلة الصفاء العربي
(منذ الجاهلية حتى العصر الأموي)

تمهيـــــد

تمر المجتمعات بالعديد من التحولات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، قبل أن تصل إلى مرحلة النضج المواكب لروح العصر السائد. والمجتمع، فبل أن يصل إلى مرحلة نضجه السياسي ويبلغ مستوى الدولة/ الأمة يمر بأنماط متعددة: كالمجتمع القبلي، فالمدينة القديمة، فالمجتمع الإقطاعي، ثم مجتمع الدولة/ الأمة بأشكالها الرأسمالية والاشتراكية والنامية. كل نمط من هذه الأنماط له سماته على الصعد كافة، وتتميز عن بعضها البعض من حيث الحجم والعلاقات الاجتماعية وتقنيات الإنتاج ونوع الملكية، والاتجاهات الثقافية، اجتماعياً وسياسياً و اقتصادياً وفكرياً ...[١]

إن انتقال مجتمع ما من نمط إلى آخر، يكون متعلقا بمدى تطور العلاقات الإنسانية من معايير وقيم وجزاءات، التي تشكل الثقافة الخاصة لهذا المجتمع. فيكبر المجتمع أو يصغر تبعاً لمدى توافق الثقافات الخاصة لمجموعاته أو تناقضها.

نرى أيضاً، أن القيم والمعايير والجزاءات، أي البناء الثقافي لمجموعة أو لمجتمع ما، لها علاقة بمستوى الحضارة التي تكتسبها هذه المجموعة/المجتمع أو تنتجها ذاتياً. هذه الحضارة المكتسبة أو المولودة ذاتيا تصبح جزءا من حياة المجموعة/ المجتمع، فيتراكم جزء على آخر، فاللاحق يبنى على السابق ويطوره. وفي الوقت الذي نظن فيه أن المرحلة الجديدة تختلف كلياً عن سابقاتها، فبالاستقراء والدراسة الدقيقة، نجد أن في الجديد شيئاً من القديم الإيجابي أو السلبي، وهكذا فحضارات الأمم هي حلقات متواصلة بعضها بالبعض الآخر.

---

(١) دو فرجيه، موريس :**علم اجتماع السياسة :**المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٩١ :ط ١: ص ٣٠- ٣٤: (تعريب سليم حداد).

إضافة إلى كل ذلك، فإنه لا يمكن وجود أي شعب أو أية حضارة أي من دون وجود بقعة من الأرض/ إقليم/ وطن، «فمفهوم الوطن له علاقة بالأرض/الإقليم وهو إحدى الأسس الرئيسة للعلاقات الإنسانية... فالعلاقات الأولى بين الإنسان والبيئة الجغرافية ذات سمة سحرية ودينية [١] في علاقات الإنسان القديم بأرضه. لكن ليس معنى ذلك أن هذه العلاقة، بين الإنسان والبيئة، كان في واقع المجتمعات القديمة فحسب، وإنما التمثلات الجماعية التي يكوِّنها الناس الحاليون عن «إقليمهم» وعن «بلدهم الأم» وعن «وطنهم»... لها (أيضاً) سمة سحرية دينية بارزة جداً[٢].

فعلى صعيد تكوّن المسألة القومية العربية، كيف تطورت، إذا، أنماطها المجتمعية عبر المراحل التاريخية المختلفة؟

(١) م. ن: ص ٦٧.
(٢) م. ن: ص ٦٧.

I-عصر الجاهليـة

ينقسم سكان الجزيرة العربية، في ذلك العصر، تبعاً لطبيعتها الاجتماعية المزدوجة إلى قسمين رئيسين: بدوْ رُحَّلْ وحضر مقيمون. أما البدو الرحل فكانوا يعيشون في بيوت من الشَعْر في نجد و الحجاز، شمال شبه الجزيرة العربية؛ لكن عرب الجنوب كانوا مستقرين في اليمن وحضرموت وفي الساحل القريب منهما، في المدن [١].

لم يكن الحد الذي يفصل بين الرُحَّل والحضر، واضحاً دائماً؛ بل يكاد في بعض الأحوال يكون غامضاً مبهماً لأن مراتب التطور التدريجية تبدو فيها الجماعات تارة نصف بدوية وتارة أخرى نصف حضرية، وكانت العلاقات بينهما علاقات تزاوج وتبادل اجتماعي واقتصادي، يبعث على نشأتها مصالح ذاتية ورغبة في المحافظة على النفس.[٢]

فإذا كانت مجموعة من النامى متمركزة إلى حد ما في إقليم معين، (أو بيئة معينة) تضم مجموعات أصغر وتقاوم الاندماج في مجموعات أوسع، تكون ركيزة لثقافة ما.[٣]

لكن البدو الرُحَّل، في الجزيرة العربية، والحضر المقيمين، لم تكن تشكل أية مجموعة منهما، جماعة مستقلة تماماً عن الأخرى؛ وفي الوقت عينه لم تندمج إحداهما بالأخرى اندماجاً كاملاً، وإنما كانت عوامل الاندماج أكثر سيطرة بفعل عوامل عديدة، لكنها لم تصل بالمجموعتين، في عصر الجاهلية، إلى أن تشكل ثقافة واحدة تكون أساساً لمجتمع عربي كلي أساسها مجموعة موحدة من «المعايير والقيم والجزاءات الأكثر إكراهاً[٤]».

كانت عوامل الاندماج تتمثل أصلاً بين القبائل المختلفة بعضها مع بعض من جهة، وبين البدو الرحل المقيمين من جهة أخرى، بما يلي:

١- النظام السياسي- الاجتماعي:

كانت الهيئة الاجتماعية تقوم على نظام العشيرة، ووحدتها الأسرة، حيث تمثل الواحدة منها الخيمة أو البيت، أما الحي فهو عبارة عن مضارب الخيام، و أعضاء الحي

(١) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: دار غندور: بيروت: ١٩٧٤: ط ٥. ص ٥٩ .

(٢) م. ن: ص ٥١.

(٣) دوفرجيه، موريس: م. س: ص ٨٩.

(٤) م. ن: ص ٨٩.

يطلق عليهم قوم. أما القبيلة فتتألف من أقوام أو عشائر تربطها أواصر النسب يؤدون الطاعة لرئيس واحد وهو كبير العشيرة سناً[١]، والأكثر عصبية وكفاءة شخصية وشجاعة وكرماً.

ولم تكن المشيخة وراثية، و إنما كان يُسْنَدُ المنصب لمن هو أكثر كفاءة [٢]، كما أنه كان يتميز بأصالة الرأي والسخاء والشجاعة، ويفرض عليه مشاورة القبيلة قبل الاقدام على شؤون خطيرة مثل الحرب؛ وكان البدوي، يعامل زعيمه معاملة الاكفاء والقرناء [٣].

فالانتساب إلى القبيلة أو العشيرة، كان قائماً على صلة الدم، والعصبية هي روح العشيرة ومن شروطها على الفرد الوفاء الذي لا حد له لإخوانه من أبناء العشيرة بشكل يقابل ما نعهده من النزعة الوطنية المتطرفة في النظام السياسي الحديث، حتى إنه على العبد الذي أعتق أن يصبح مولى لعاتقه [٣].

كانت الحالة القبلية تعكس نفسها على الحالة السياسية، السائدة حينذاك، وكانت قائمة على التناحر القبلي؛ وكانت القبائل موزعة في مختلف الأصقاع، وهي متنافرة لم تضمهم وحدة كاملة، حتى إن وضع الحضر المقيمين لم تكن تشذ عن القاعدة، ولهذا قامت ممالك عربية عديدة في العصر الجاهلي مثل: مملكة معين، سبأ، حمير، الحيرة، غسان، بلاد الحجاز [٤].

على الرغم من ذلك فإن التمثلات الخاصة بالإقليم الوطني تتنوع حسب الشعوب. فالتي تستند إلى تراث ريفي طويل وقوي، يكون عندها الوطن محدداً بدقة، و يتم التحصن فيه والدفاع عنه ضد الغزاة، وتصبح فكرة الحدود جوهرية وتأخذ طابعاً صوفياً.

---

(١) حتي، فيلب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٥٣.
(٢) الخشَّاب، د. سامية مصطفى: **علم الاجتماع الإسلامي**: دار المعارف: مصر: ١٩٨٧: ط٤: ص٣٧.
(٣) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م.س: ص٥٧.
(٣) م. ن: ص ٥٦.
(٤) الخشاب، د. سامية مصطفى: م. س. ص ٣٧.
(٥) دو فرجيه، موريس: م. س: ص ٧١.
(٦) حتي، د.فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٥٤.

إلا أن هذه التمثلات يمكن أن تأخذ طابعاً عدائياً وعدوانياً مع مفهوم الحدود الطبيعية أو التاريخية التي يقتضي استعادتها بواسطة طرد المحتل[٥] .وسوف يبدو لنا ذلك بشكل أكثر وضوحاً بعد أن نطل على الوضع السياسي- الاقتصادي لتلك المرحلة.

مع أن النظام السياسي- الاجتماعي، في ذلك العصر، قد عرف تناحراً على صعيد القبائل، إلا أن القبيلة، كوحدة ثقافية واجتماعية وسياسية، كانت تنشدُّ إلى وحدتها للدفاع عن بقائها بتلاحمها الداخلي، و إذا افتقدت مقومات الدفاع، فإن القبيلة الضعيفة كانت، أحياناً، تدفع "الخوَّة" إلى الأقوى منها لقاء التمتع بالأمان والسلم[٦] .

كانت قواعد العشيرة والعصبية، في حينها، عامل توحيد داخلي، وفي الوقت ذاته كانت عامل تفتيت بين القبائل، ولم تكن تلك القواعد، بجوانبها التفتيتية على الصعيد السياسي، فحسب، وإنما كانت ظاهرة التدين القائمة على تعددية عبادة الأصنام وتقديس الحجارة هي الأخرى عامل تفتيت آخر، إذ لم يكن المجتمع القبلي، حينذاك، يقيم وزناً للدين.

٢- النظام السياسي- الاقتصادي:

كان هذا النظام متعدد الوجوه، والتعدد علاقة وثيقة بالموقع الجغرافي من جهة والعادات والقيم الاجتماعية من جهة أخرى. فالوجه القبلي محكوم بالبيئة الصحراوية والاجتماعية، والوجه الحضري محكوم بالأنماط الاقتصادية التي كانت سائدة حينذاك.

أ -فالنمط القبلي: كان يقوم على الغزو لأسباب معيشية، ومع أنه نوع من اللصوصية إلا أن أحوال البادية الاقتصادية والاجتماعية كانت تفرض رفعه إلى مرتبة النظام الكلي، وقد أصبح من أركان البناء الاقتصادي في الهيئة الاجتماعية البدوية، وقد مارسته، أيضاً، قبائل كانت تدين بالمسيحية مثل قبيلة تغلب. إلا أن ظروف الصحراء أفرزت إلى جانب ذلك فضائل اجتماعية مثل حب الكرم والضيافة، التي كانت من الفضائل الأساسية التي يتبارى فيها سكان الصحراء ذات البيئة القاحلة، وكان من التقاليد العريقة منع إيذاء الضيف، بل قد تُعَدُّ الإساءة إليه جرماً ...[١] .

---

(١) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص٥٣- ٥٤ .

ب -النمط الزراعي: لقد كان للزراعة دور مهم، إذ لم تعرف الجاهلية حالة الرعي فحسب، وإنما عرفت الزراعة أيضاً، إذ لجأت القبائل التي تعيش في مناطق صالحة للري والإنبات، مثل دولة سبأ ودولة النبط، إلى الاعتماد على الزراعة فبنت السدود، مثل سد مأرب؛ وعرفت القبائل في ظلها حياة التمدن والاستقرار. وهذا ما يدل، بشكل واضح، على عكس ما لجأ إليه البعض من تصوير الحياة العربية بأنها كانت خالية من دلائل التمدن، كما تدل على أن العرب، أيضاً، لم يكونوا فقط عرباً رُحَّلاً غير مستقرين [١].

لم يكن التعلق بالأرض مقتصراً على المجتمعات الزراعية الحضرية فقط، وإنما نرى أن «القبائل التي تعيش على الصيد وجني الثمار، تتحرك بصورة عامة في منطقة ضيقة نسبياً، تجوبها دون أن تتعدى خط حدودها... يؤدي ثبات السكن إلى التعلق بالمكان الذي حصلت فيه الإقامة... إن الحاجة إلى سقف وإلى زاوية من الأرض حيث يتم اللجوء لاتقاء المخاطر ...هي عنصر التمركز في الأرض وملكية السكن»[٢]. لكنه مع التطور الزراعي، الذي يقتضي الثبات في الأرض، اتخذ الإقليم أهمية اجتماعية أكثر من السابق.

ج -النمط التجاري مصدر لمتغيرات سياسية واجتماعية :تقع شبه الجزيرة العربية في مركز وسط بين قارات ثلاث: آسيا وإفريقيا وأوروبا من جهة، وتمتلك ثروات معدنية في شبه جزيرة سيناء مثل النحاس والذهب من جهة أخرى. هذه الأسباب جعلت منها ساحة مهمة للتبادل التجاري بين الدول المحيطة بها ومركزاً أثار أطماعها.

اتسعت علاقات العرب، تاريخياً، من منطلق التجارة، مع كل من: مصر والسومريين والبابليين والأشوريين، والكلدانيين والفرس والعبرانيين، وقد احتكوا، أيضاً، مع اليونان والرومان، وكانوا ضابط الارتباط في ميدان التجارة العالمية بين الغرب والهند[٣].

إلا أن هذه العلاقات لم تبق في حدود تبادل المصالح بشكل متكافئ، وإنما كانت مصدر إغراء لتلك القوى الخارجية التي طغت عليها الأطماع، إذ ذاك أصبحت شبه الجزيرة العربية محطة لموجات الغزو الفارسي والبيزنطي بشكل خاص، و تحولت إلى ساحة تتقاتل عليها بعض القوى كما حصل بين الفرس والأحباش.

---

(١) عمارة، د. محمد: **فجر اليقظة القومية**: دار الوحدة: بيروت: ١٩٨٤: ص ٢١- ٢٧ .

(٢) دوفرجيه، موريس: م.س: ص ٦٩.

(٣) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: ص٨٠- ١٢٧ .

كانت الأطماع الفارسية والبيزنطية تندفع باتجاه السيطرة المباشرة على قبائل شبه الجزيرة العربية في أواخر العصر الجاهلي، لأنه لم ترض القوتان، معاً، أن تكون العلاقات بواسطة عربية قوية، سيَّان في شمال الجزيرة وجنوبها. حصلت صدامات تركت آثارها العميقة على تاريخ سائر الشعوب التي عاشت في مناطق التعارك، حتى مكة لم تنج من تلك الآثار في أوائل الدعوة الإسلامية. وهذا ما يظهر في القرآن الكريم الذي اتخذ موقفاً إلى جانب الروم، بينما اتخذ القريشيون موقفاً إلى جانب الفرس[١] .

كانت الصورة التي انتهت إليها الحياة العربية، والجماعة العربية في أطراف شبه الجزيرة، حتى القرن السادس الميلادي، صورة عرب الجنوب في اليمن، و الغرب في النبط، والشمال في تدمر، وبلاد الغساسنة والمناذرة. كانت تحصل الهجرات العربية، ودول عربية تتكون، وكان النفوذ الأجنبي يصارع هذه الدول والحضارات ويصرعها في نهاية المطاف[٢].

لكن هذه الأحداث التي كانت تحصل لم تكن لتمرَّ من دون أن تترك آثاراً عميقة على اتجاهات التحولات السياسية والاجتماعية لسكان الجزيرة العربية، وكانت تؤثر كذلك على أنماط التبادل التجاري الداخلي.

-التأثيرات على النمط التجاري الداخلي: كلما ضُربت مراكز القوى الحضرية المزدهرة بالزراعة والتجارة، وكلما استطاعت القوى الطامعة أن تسيطر على تلك الحواضر، كانت تصاب الزراعة بالانكفاء[٣] . وكانت المواقع التجارية للمراكز المدينية في وسط الجزيرة تتعزز، كما حصل في سوق مكة التي استفادت من الوضع وتحولت إلى مدينة كبيرة نسبياً ذات أسواق ومواسم وصلات بالجنوب والشأم والعراق ومصر، وقد اتفقت قريش المقيمة في مكة مع القبائل كافة لترك الطريق التجاري مفتوحاً لقاء تقديمات مادية وسلعية، وهذا ما عرف بنظام «الإيلاف» الذي حققته قريش في تلك الفترة [٤] .

---

(١) السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة** :دار إقرأ: بيروت: ١٩٨٦: ط ٢: ص ٢٠- ٢٣ .

(٢) عمارة، محمد :**فجر اليقظة القومية** :م. س: ص ٣٤. للمزيد من التفصيل لمعرفة أهمية شبه الجزيرة العربية، اقتصادياً وتجارياً في عصر الجاهلية راجع: شلش، اسماعيل سرور: «العلاقات الخارجية في عصر النبوة والدولة الإسلامية الأولى»: مجلة **المستقبل العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: العدد ٦٦(١٩٨٤/٨): ص٢٧- ٤٧.

(٣) السيد، رضوان :**الأمة والجماعة والسلطة** :م. س: ص ٢٢ .

(٤) م. ن: ص ٢٢.

لقد أدى النمط التجاري الداخلي إلى ارتقاء المجموعات البدوية القبلية إلى مستوى جديد ومتقدم في العلاقات بين القبائل، وإلى مستوى أرقى في الحضارة المدينية. فلتسهيل التبادل التجاري الداخلي، بما يتطلب من استقرار وأمان، انتشر بناء المدن والمحافظة على طرق القوافل التجارية، والانتقال، تدريجياً، من قيم ومعايير القبيلة وروابطها القائمة على العصبية. و لهذا أخذت هذه المرحلة تشهد استقراراً لأشهر القبائل والعشائر، أصحاب القوافل التجارية في مكة، والتي أصبحت مركزاً دينياً وتجارياً في آن واحد (١).

تآلفت القبائل العربية في سبيل المحافظة على الموقع التجاري لمكة، وجعلته مركزاً دينياً لأصنامها، يقصدها العرب في المواسم. وأنشئت، أيضاً، سوق عكاظ، كمركز تجاري وأدبي، يتبارى فيه الشعراء الجاهليون. فأصبحت هذه الأسواق، في ظل نظام «الإيلاف» مكاناً للتبادل التجاري وتأدية المناسك الدينية في خلال الأشهر الحرم الأربعة، والتبادل الثقافي والأدبي. لكن هذه الأسواق كانت أساسية إلا أنها لم تكن الوحيدة، وإنما كانت هناك أسواق أخرى دونها أهمية (٢).

ومن أهم النتائج- المتغيرات التي طالت النمط التجاري الداخلي، كانت المزيد من استقرار وسائل الاتصال بين القبائل التي خرجت من عزلتها، وظهرت أهمية العلاقات الإيجابية التي كرستها الاتفاقات على الأشهر الحرم الأربعة التي مُنِعَ فيها التقاتل بين القبائل والأخذ بالثأر والتي بقيت مستمرة وشرَّعتها الدعوة الإسلامية فيما بعد.

-التأثيرات على الأنماط والعلاقات الاجتماعية: كانت سيطرة القوى الخارجية على دول شبه الجزيرة العربية سبباً في تمزيق أية بذور وحدوية بين قبائلها، السبب الذي كان يؤدي إلى استفحال البداوة العربية غير المنضبطة في جنوب شبه الجزيرة و شمالها، على حد سواء، بعد أن تضرب قوة الضبط والربط (٣).

وعلى الرغم من ذلك فقد كان يجري الاهتمام بإيجاد تنظيمات بديلة، ذلك لتأمين الشروط الأساسية لاستمرار الحياة الاجتماعية على أرض الجزيرة، ومن هذه

---

(١)كريزر، كلوس: **معجم العالم الإسلامي** :المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٩١: ط ١: ص ٦٣٥. (تعريب جورج كتورة).

(٢) **دائرة المعارف الإسلامية (م ا)**: دارالمعرفة: بيروت: د.ت: د.ط: ص٣٨٢- ٣٨٥ (مادة: السوق).

(٣) السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**: م.س: ص ٢١.

التنظيمات: تنظيم المكيين للطريق التجاري (الإيلاف القريشي)- صعود لهجات لغوية ثقافية متقاربة تتخطى القبائل- بروز اتجاهات وحدوية في الوثنية العربية مثل (عباد الرحمن) المتأثرين باليهودية في الجنوب، و الحنفاء الموحدين المتأثرين بالنصرانية في الشمال - تحويل مكة (أم القرى) إلى مركز استقطاب تجاري وديني منذ جُمعت أصنام العرب في كعبتها (١) .

- **التأثيرات على تنمية المشاعر القومية**: لقد كانت أطماع القوى الخارجية التي تؤدي إلى احتلال الأرض وتمزيق حضارات الدول القائمة حينذاك في شبه الجزيرة العربية، تصهر المشاعر القومية عند الجماعة العربية؛ مما كان يدفع بالدول التي حكمت فيها لتقوم بمحاولات لتوحيد نفسها في وجه الغزو الخارجي، وهذا ما عزَّز نزعاتهم التحررية لطرد الغرباء عن بلادهم (٢) .

٣- النظام الفكري- الاجتماعي:

كانت للقبائل العربية في العصر الجاهلي نظمها الاجتماعية وأنماطها الثقافية والحضارية، والتي كان فيها ما يجمع وما يفرق، وإنها وإن لم تشكل ثقافة واحدة، إلا أن عوامل النمو و التطور باتجاه الوحدة كانت واضحة من خلال ما سبق والقينا الضوء عليه. ومن أهم مظاهر النظام الفكري الاجتماعي ما يلي:

- **المظهر الديني**: كان المظهر الديني السائد والأبرز في الجاهلية، هو عبادة الأصنام، والذي كان قائماً على تعدديتها، فلكل قبيلة أصنامها الخاصة بها. ففي الوقت الذي كان هناك ما يفرق من جهة، كان هناك ما يجمع أيضاً، إذ كانت القبائل تجمع أصنامها في مكة وتقوم بمواسم العبادة في الأشهر الأربعة الحرم من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك كان يسكن الجزيرة عدد من القبائل العربية ينتسب بعضها إلى اليهودية، والبعض الآخر إلى النصرانية، وبالتميز عنها جميعاً كانت جماعة تُعرَف بالأحناف، ليست من عبدة الأصنام، ولم تكن من اليهود ولا النصارى، وإنما اعتقدت بإله واحد وعبدته (٣).

---

(١) م.ن: ص ٢٤ .

(٢)حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م.س: ص ٨٠- ١٢٧.

(٣) علي، جواد: **المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج ٦)**: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٠: ط ١: ص ٤٤٩- ٤٦٣.

وإن كانت هذه المظاهر جميعها، لم تشكل نمطاً ثقافياً دينياً موحداً للعرب، إلا إن تطورها كان يدل على اتجاهها نحو التوحيد.

-المظهر الفكري- الأدبي: كانت سوق عكاظ، بشكل أساسي، وأسواق أخرى ثانوية، تشكل ساحة للندوات الأدبية والسياسية والاجتماعية.

لقد شهدت الجزيرة العربية محاولات تدريجية في انتظام الحياة الثقافية في المُثل (المروءة، الكرم، الشجاعة..)، وقانون القبيلة غير المكتوب، وأيديولوجية التوازن بين فئاتها الكثيرة المتناحرة والمؤتلفة في آن واحد [١].

أما الذي كان يدل، فعلاً، على المستوى الثقافي المتقدم لعرب الجاهلية فيظهر أمامنا واضحاً. فإذا نظرنا إلى حياتهم، نلاحظ ثمرة ظاهرة بارزة ألا وهي الثروة اللغوية التي تميَّز بها اللسان العربي والشعر الذي بلغ عصره الذهبي مع المعلقات العشر، حينذاك كانت اللغة العربية تملك ثروة من الكلمات أغنى وأوسع من حدود الحاجة العملية، إضافة إلى غناها بالتركيب اللغوي والأصول الحدسية والاشتقاقات المنطقية للكلمات والمعاني؛ ومن جملة الرموز تلك التي تدل على معاني إنسانية متسامية، وهذا ما يجعلنا ندرك أهمية الإعجاز الذي استندت إليه لغة القرآن وتلك الأصالة التي تبلغ حد الروعة في التعبير عن عبقرية الأمة [٢].

لم تكن تلك المظاهر، الدينية والفكرية، ساكنة وإنما كانت تحاول الارتقاء، بجوانبها الإيجابية، تجاه الأفضل، خاصة وأن حركة النمو الداخلية كانت واضحة من جهة وأن ظروف التفاعل مع الخارج كانت مستمرة من جهة أخرى.

كانت شبه الجزيرة العربية تموج بتيارات حضارية وثقافية متباينة، لأنها كانت منطقة التقاء واتصال حضاري وثقافي بين حضارات فارس واليمن ومنطقة الخليج، كما أن الرحلات التجارية كانت تنطوي على مد ثقافي وحضاري واستجابات وصراعات تنصهر جميعاً في بوتقة الجزيرة العربية [٣].

---

(١) السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**: م.س: ص ٢٥ .

(٢) الأرسوزي، زكي: نقلاً عن: فرح، الياس: **في الثقافة والحضارة**: وزارة الثقافة: العراق: ١٩٧٩: ص ٨٠.

(٣) الخشاب، د.سامية مصطفى: م.س: ص ٣٨- ٣٩.

عرف العرب المرحلة البدوية، كما عرفتها جميع الشعوب القديمة، وكان العصر الجاهلي عند العرب مرحلة تاريخية بدائية، لكن هذه المرحلة كانت زاخرة بأنماطها الاجتماعية الاقتصادية و الفكرية والحضارية، وكانت تنمو باستمرار نحو التمدن والحضارة والوحدة.

كانت الأمة تعني، في تلك المرحلة، رابطة الدم، وعرف المجتمع النمط القبلي في علاقاته الاجتماعية، لكن هذه العلاقات كانت تتجه لتشكل ثقافة كلية بتجميع وصهر الجوانب الإيجابية فيها. وكما أخذ هذا المجتمع، أيضاً، يتجه نحو بناء وحدته السياسية في مواجهة الغزو الخارجي.

وإذا كنا لسنا مع الذين اعتقدوا أن الجاهلية هي مرحلة سوداء في تاريخ الأمة، إلا أنها لم تكن في مستوى ما يجب أن يكون، لكنها كانت تمهِّد لمراحل جديدة أكثر ارتقاءً وتمدنا. كانت الجاهلية مرحلة طبيعية من مراحل تطور الشعب العربي، يجب وضعها في الموقع الصحيح والطبيعي لتطور التاريخ الحضاري للأمم، فكما أنه كانت فيها السلبيات كانت فيها الإيجابيات كذلك. لقد تبارى كثيرون في تحميل هذا العصر الكثير من الأوصاف السلبية كالجهل والبداوة والتخلف...«وإن من يصر على تصوير عرب الجاهلية بهذه الصورة السلبية القاتمة هو واحد من أثنين: أما أنه يعتقد، عن حسن نية، بأنه كلما أبرز سلبيات الجاهلية ظهرت حسنات الإسلام وفضله، وإما أنه يحمل بصورة شعورية أو لا شعورية، نوعاً من الحقد والعداء للأمة العربية»[1].

كان أصحاب الموقف الثاني هم من الذين عبَّروا عن حقدهم سواء كانوا من الشعوبيين، سابقاً ولاحقاً، وإما من الدعوات الاستشراقية السياسية التي تحاول تحطيم الحضارة العربية و تبرِّر أطماعها الاستعمارية في المنطقة. أما أصحاب الموقف الأول، ولكي لا يقعوا ضحايا حسن النية، فيُرَدُّ عليهم بأن الإسلام إنما جاء ليقضي على الجوانب السلبية، وتميَّز بالإعجاب في الجوانب الإيجابية التي كانت سائدة في حياة العرب، في ذلك العصر.

---

(١) العيسمي، شبلي :**عروبة الإسلام وعالميته:** دار الطليعة بيروت: ١٩٨٥ : ط ١: ص ٢٠. للمزيد من الإطلاع على هذا الجانب يمكن مراجعة الفصل الأول من الكتاب المذكور: ص ١٩- ٤٦.

II.عصر الإسلام: مرحلة النبوة والخلفاء الراشدين

إن الكلام عن الدعوة الإسلامية، كمفصل تاريخي مهم في حياة أمتنا، مشوب بالحذر والخوف من الوقوع في مطبات النصوص و الروايات المشكوك بصحتها والمدسوسة لسبب أو أكثر [١]، والحذر من التراث الواسع للأحاديث المنسوبة إلى الرسول، لأغراض سياسية، أو من حيث التغييرات المتعددة لنسخ القرآن الكريم [٢]والتي قد يخشى، من الأخذ عن المدسوس منها وبالاستناد إليها، من الوصول إلى نتائج مخيبة للآمال. هذا بالنسبة للأصول، فكيف بنا إذا كان الاستناد قائماً على المذاهب والتفسيرات المختلفة للفرق الدينية والفلسفية والسياسية ذات الأغراض إذن ؟

لم يطل الشك، تلك الوقائع التي لها علاقة بالتاريخ الإسلامي ، فحسب، وإنما كانت الوقائع في عصر الجاهلية مصدراً للخلاف أيضاً، لعدم تسجيلها أو لقلة الاكتشافات التي توضح كل معالمها.

على الرغم من ذلك، لم تكن الوقائع التاريخية، في عصر الإسلام، مقطوعة الجذور عن العصر الجاهلي، وعن التي بعدها منذ الخلفاء الراشدين حتى الآن. فإذا حصل الخلاف حول تفصيلات الوقائع وتعليلها، وحتى لو شمل التناقض بعض المواقف، والتي قد يظن أنها حرفت المتغيرات التاريخية عن مجراها الصحيح، فإنما النتائج التي وصلت إلينا، بسماتها وأشكالها العامة، لم ولن يستطيع أحد أن يغيرها أو يتحكم فيها.

وإذا لم تكن مهمتنا، في هذا البحث، أن نقوم مقام المؤرخ، فإنما اهتمامنا سوف ينصب على القضايا الأشمل لتحقيق الغاية من توضيح ما نريده أو ما يهمنا إيضاحه.

ولأن دراستنا ذات جانب نقدي للتاريخ الإسلامي ، ولأننا ندرس الواقع على قاعدة ما هو كائن في الماضي، وليس على قاعدة ما يجب أن يكون، فإنما نستند إلى السمات

---

(١) لواساني، أحمد: **نظرات جديدة في تاريخ الأدب**: منشورات لواسان: بيروت: ١٩٨٨: ط ٢: ص ٣١- ٣٧.

(٢) راجع المصادر التالية: كتاب **وفيات الأعيان** لابن خلكان- كتاب **الانتصار بواسطة عقد الأمصار** لابن دقماق- كتاب **التاريخ الكبير** لابن عساكر- كتاب **الطبقات** لابن سعد- كتاب **المختصر في تاريخ السير** لابن خلكان- كتاب **المصاحف** للسجستاني- كتاب **أنساب الأشراف** للبلاذري.

العامة للنتائج الماثلة أمامنا، من جهة، وإلى النصوص العامة المتفق عليها أو النصوص الخاصة التي تستند إليها التيارات المختلفة من جهة أخرى.

لقد نشأت الظواهر الأساسية للأوضاع والقضايا العامة، وتنامت في الجزيرة العربية، منذ الجاهلية، ثم اتسعت جغرافياً وسياسياً وفكرياً، خلال مختلف الحقب التاريخية المتصلة والمتواصلة حتى يومنا هذا.

يقوم منهج بعض الإسلاميين، في النظر إلى تاريخ الإسلام، على القاعدة الستاتيكية في تفسير التاريخ والفكر، أي إن الإسلام عندهم منقطع الجذور عما قبله، في مكان نشأته وزمانها؛ فما قبله مرفوض، وهو معزول عن تأثيرات كل ما هو خارج عنه في كل زمان ومكان. ويبرروا موقفهم بأن كل ما هو ذو مصدر إلهي فهو ثابت، ويكون فاعلاً وليس منفعلا، لذا يقيِّمون مشكلات الحاضر على أساس ما جاء في النص القديم؛ والتقييم على هذا الأساس عقيم لأنه لن يغير من الماضي والحاضر شيئاً، و لأن العودة بالحاضر إلى الوراء لتجريب ما لم يُثبت التاريخ نجاحه، أو لتطبيق ما لم يطبق هو ضرب من المستحيل.

يحاول علم الاجتماع الإسلامي دراسة النظم الاجتماعية الإنسانية، وما يتصل بها من ظواهر، دراسة وصفية تحليلية بنائية وظيفية بشكل متكامل، لأن الظواهر والنظم الاجتماعية الإنسانية مرتبط بعضها بالبعض ويفسر بعضها البعض، بحيث لا يستطيع الباحث أن يدرس نظاماً بمعزل عن النظم الأخرى، لأن النظام الاجتماعي لا يُفهم جيداً إلا في أسرته الاجتماعية، وبهذه الطريقة يستطيع الباحث الوصول إلى تصور واضح وعلمي لأبعاد النظام الاجتماعي ومبلغ تحقيقه لوظائفه. وينبغي أن تكون الدراسة شمولية الجانبين: الاستاتيكي والديناميكي. أي دراسة للنظام في عناصره وعلاقته ووظائفه، وفي حركته وتطوره ومواكبته تطور النظم الاجتماعية الأخرى [١].

فإذا كان ما يحدو ببعض التيارات الإسلامية، وهي لا شك تيارات واسعة ومؤثرة، حرص على أصول القوانين الإسلامية/ الإلهية من التشويه والانحراف، فإننا ندعوهم، حتى لا تصاب حضارتنا الإسلامية- العربية بالجمود، أن يَدَعوا البعض يكمل البعض

(١) الخشاب، د.سامية مصطفى: م. س: ص ٦٥.

الآخر، بعضهم الضليع بأمور الدين والشرائع والبعض الآخر الضليع في شؤون فكرية أخرى لها علاقة بمصلحة الأمة، تاريخياً ودينياً وحضارياً.

يطرح مثل هذا الصراع إشكاليات متعددة بين النص والتاريخ، بين النص والأصول العلمية لتطور المجتمعات. فعلينا أن نعالجها بذهنية منفتحة، ومن منطلق الحرص.

«إن النبوة ظاهرة فاردة في تاريخ العرب والإسلام، أي أنها لا تتكرر بأي معنى من معانيها، إلا ما يتصل بها على صعيد السياسة الاجتماعية والأخلاقية فيعتبر متكرراً ومختلفاً ويمكن دراسته كواقعة إجتماعية وتاريخية ..»[١].

لكن هذه الفرادة التي تميز بها التاريخ العربي، بظهور نبي يدعو إلى دين جديد هو الإسلام، تطرح الإشكالية التالية: «ماذا يوحِّد الجماعة: نصها المعتقدي أم تاريخها الاجتماعي ومنه تاريخها الاعتقادي الفكري؟ وبالتالي هل أمة الإسلام هي أمة نصوص ومجادلات اعتقادية، أم هي أمة تاريخ وصراعات حول السلطة الفعلية؟ ... (وإذا كان) البحث عن نصوص الفكر السياسي هام وخطير، لكنه لا قيمة له بدون رده إلى أصوله ومقدماته التاريخية»[٢].

في عشية العصر الجاهلي، قبل بزوغ فجر الدعوة الإسلامية، كان العرب في شبه الجزيرة العربية يشهدون نمو وتراكم الأنماط الثقافية والسياسية والاجتماعية باتجاه تقاربها وتوحدها، وباتجاه الوحدة السياسية لمقاومة الغزو الخارجي، وكان يتم هذا في الوقت الذي كانت فيه التعددية القبلية، بدواً وحضراً، هي السائدة من جهة، وانتشار عبادة الأصنام وتعددها، على الرغم من تجميعها في مكة، من جهة أخرى.

١- الإسلام: مرحلة النبوة:

جاء الإسلام، في العام ٦١٠ م، داعياً لوحدانية الله، فكانت دعوة دينية تحمل مضموناً وحدوياً سياسياً واجتماعياً؛ فحطَّم الأصنام المتعددة المصنوعة من طين أو حجر

---

(١)خليل، خليل أحمد: **العرب والقيادة**: دار الحداثة: بيروت: ١٩٨١: ط ١: ص ٥٠.
(٢) م. ن: ص ٥٣.

أو تمر، وأعلن الثورة على القبلية والعصبية. فكان الإسلام، بهذا المفهوم، دين الوحدة على مستوى الخالق، و على المستوى السياسي و الاجتماعي. لم تظهر ثورية الإسلام في مقاومة الشرك والدعوة إلى وحدانية الله، وتوحيد العرب، ومقاومة العصبية القبلية والعادات السيئة فحسب «و إنما ظهرت كذلك على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي في الدعوة الصريحة إلى العدل والمساواة وإلغاء التمييز العنصري والظلم والاستغلال والاستكبار مع الاهتمام بالفقراء والمستضعفين وإنصافهم ورفع مستواهم. هذا بالإضافة إلى التوكيد على القيم الإنسانية الإيجابية كالمحبة والتعاون والإخاء والصدق»(١).

فالإسلام هو «دين اجتماعي وليس ديناً عقائدياً فقط، والنظام الاجتماعي في الإسلام جزء من الدين. فقد اهتم الدين بالنظم و العلاقات و المعاملات إلى جانب اهتمامه بالعقائد و العبادات»(٢).

تميز العصر الإسلامي ، في بواكيره الأولى في أثناء حياة الرسول، بمضامينه الفكرية الدينية التوحيدية على الصعيدين: الديني والسياسي- الاجتماعي من جهة، وعلى بنائه العملي للدولة الإسلامية الأولى، في المدينة (يثرب)، حتى تقوم بدورها التبشيري الديني والوحدوي السياسي من جهة أخرى.

أ -الوحدوية الفكرية على الصعيد الديني: تنطوي الأيديولوجية الإسلامية على ميل عميق للوحدة «فبما أن الله واحد، بالفعل، وفي هذا تكمن الحقيقة الوحيدة الأسمى، فإن الأشياء، والكون والإنسان، تصبح أكثر اكتمالاً بمقدار ما تقترب من هذه الوحدة»(٣). وهي أيضاً «وحدة قابلة للتحقق بين المادي والروحي، بين البعد الديني، والبعد الاجتماعي والسياسي»(٤).

«غالباً ما جرى الكلام على الإسلام بصفته ديناً شرعياً يكنُّ احتراماً شديداً للشريعة، أي يولي الشريعة أهمية خاصة، على حساب التعبيرات الدينية أو الأخلاقية الأخرى.

---

(١) العيسمي، شبلي: **عروبة الإسلام وعالميته**: م. س: ص ٩٨.

(٢) الخشاب، د. سامية مصطفى: م. س: ص ٤٣.

(٣) سكارسيا، بيانكاماريا: **العالم الإسلامي وقضاياه التاريخية:** دار ابن خلدون: بيروت: ١٩٨٤: ط ١: (تعريب سمير سعد) ص ٥٦.

(٤) م. ن: ص ٥٧.

وفي ذلك بعض الصحة، لأن الإيمان القرآني على الأقل يضع المؤمنين جميعهم على قدم المساواة، عندما يطالب المؤمن بتطبيق الشريعة الواحدة بالنسبة للجميع»[١].

على هذا المستوى حقق الإسلام قفزة ثورية في الدعوة إلى عبادة آله واحد أحد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، في وجه عبادة الأصنام المتعددة الرموز والأشكال والقوى، وإنه يسمو فوق الأشياء المحسوسة والملموسة، لا تدركه الأبصار، وهو موجود في كل مكان. إن هذه الدعوة كانت موجهة ضد الآلهة المتعددة التي يستطيع الإنسان أن يصنعها من حجر أو طين، كما يستطيع أن يحطمها أيضاً.

فإذا كانت الثقافة «الجاهلية» تنمو باتجاه الوحدة، بتطور تاريخي بطيء، جاءت الثقافة الإسلامية لتحدث هزة شديدة في الكيان الثقافي الجاهلي. ومن أجل ذلك كان الإسلام ثورة عنيفة، لم يستطع الآخرون أن يقبلوها بسرعة و بالتي هي أحسن، ولما كان «الإسلام ينظر إلى الفكرة كأساس للتماسك والتوازن الاجتماعي الذي يمثل الوحدة المرادفة للقوة... ولذا فإن المسؤولية الإسلامية تفرض على المسلمين، أفراداً وجماعات، أن يعملوا على تقوية الفكرة في ذاتها، و بالتوفر على جانب العمق فيها بالإضافة إلى الامتداد والشمول، لتحافظ على نموها الطبيعي المزدهر، ويتحركوا- في هذا الاتجاه- نحو الصراع الفكري في إطار الفكر السليم فيلتزم بنتائجه- أياً كانت- أم تمثلت بالعنف، في الكلمة أو في غيرها لمن لا يريد الحوار بل يصر على التخريب أو التهديم بعيداً عن كل مسؤولية أو التزام»[٢].

ب -الوحدوية السياسية الاجتماعية لمجتمع الجزيرة: لم تكن الدعوة الإسلامية، ذات هدف ديني تبشيري فحسب، و إنما كانت تدعو إلى بناء دولة موحدة أيضاً. كانت المدينة هي مركز للنواة الأولى للدولة الإسلامية، هاجر إليها الرسول ﷺ هرباً من ظلم أهله الأقربين عندما لم يستجيبوا لدعوته وناصبوه العداء وأرادوا قتله.

أوجب القرآن على المسلمين الهجرة إلى المدينة ما عدا العُجَّز أو الذي لبقائه مصلحة تعود للإسلام، وقد أطلق على الرافضين صفة المنافقين، وهؤلاء يتم عليهم تطبيق حد

---

(١) م. ن: ص ٤١.

(٢) فضل الله، محمد حسين: **الإسلام ومنطق القوة**: الدار الإسلامية: بيروت: ١٩٨١: ط ٢: ص ١٢٠.

الأسر والقتل أينما يتم الظفر بهم. جاء التشديد عليهم لأنهم أضمروا الكفر ويعملون لدحر الإسلام وقتل المسلمين، واستثنى منهم كل من لجأ إلى جهة عقدت مع المسلمين معاهدة المهادنة، واستثنى، أيضاً الذين يقفون على الحياد [١].

لم يكن لاستقدام المسلمين إلى المدينة، كأمر/ واجب ديني، من هدف إلا بناء دولة إسلامية تستطيع حماية المسلمين أولاً، وبناء قوة مقاتلة لنشر الدعوة ثانياً. ففي ظل هذه الأهداف، أي بناء دولة بمفهوم ذلك العصر، واجهت الرسول تحديات عديدة، فهي كانت الامتحان الأول لنجاح دعوته أو فشلها.

في ظل هذا النموذج الجديد وفي ظل "أجواء التقارب الاعتقادي داخل الجزيرة العربية، واشتداد المخاطر الخارجية، وظهور الأمين الصادق محمد بن عبد الله نبياً متوحِّداً فموحِّداً، كل ذلك أدى إلى حلول مجتمع الأخوة المؤمنين (التضامن الاعتقادي) محل مجتمع القبائل المتنابذة (الانقسام الاجتماعي القبائلي)، ولكن لم يلغ التراتب الاجتماعي بل غيَّر شكله و عدَّل مضمونه، ليعود فيظهر بأشكال جديدة [٢].

أية مجموعة متدينة، إضافة إلى حاجتها إلى قادة دينين مبشرين، هي بحاجة، أيضاً، إلى من يتناول مسألة تنظيمها وحمايتها، فهي بهذا المعنى تتحول إلى جماعة سياسية. فهل تحققت، لجماعة المؤمنين/ المسلمين، هذه الحاجة في عهد الرسول ؟

كان الرسول في حياته، قائداً دينياً وسياسياً في آن معاً، جمع بين يديه كل السلطات: فهو حامل الشريعة الجديدة وعليه ينزل الوحي. إضافة إلى قيادته الدينية فإنه «قام بأعمال دنيوية كثيرة. لكن ما هو السياسي فيها وما هو الديني الخالص ؟ إن الغزوات والغنائم وتوزيعها، وتقسيم الأراضي المفتوحة أو إبقاءها بأيدي فلاحيها لصالح المسلمين، كل ذلك أعمال دنيوية جانبها السياسي العملي ظاهر»[٣].

لم يكن الديني والسياسي، في تلك المرحلة، مندمجان تماماً و إنما «ميَّزت التقاليد الإسلامية دائماً بين سلطة (كلام الله) كما هو مسجل في القرآن، وسلطة (سُنَّة) الرسولﷺ

---

(١) راجع تفسير سورة النساء: الآيتان ٨٩- ٩٠.

(٢) خليل، خليل أحمد: م. س: ص ٩٨.

(٣) السيد، رضوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام» (١١- ٤٥): مجلة **الاجتهاد**: بيروت: العدد ١٣: ص١٥.

كما هي مسجلة في الحديث، وهذا التمييز ضروري من الناحية النظرية لفهم طبيعة السلطة الدينية في الإسلام»[١].

فعلى الرغم من زعامة الرسول السياسية، المستندة إلى كلام الله كان لا يتخذ كل القرارات و الأعمال المهمة من دون العودة إلى مبدأ الشورى، وإنه كان يتشاور مع صحبه وأتباعه المسلمين للوصول إلى قرارات سياسية [٢]. ذلك لأن كلام الله «حدَّد عدداً قليلاً جداً من القوانين الاجتماعية بشكل صريح، وعندما فعل ذلك، ترك العواقب القانونية لمخالفة هذه القوانين (العقوبة، والمسئولية الخ) غير محددة بدرجة كبيرة. وبعبارة أخرى، فإن القول بأن الرسول كانت لديه سلطة دينية على أتباعه قول صحيح بالطبع من حيث التعريف، ولكن لا يستتبع ذلك أن سلطته السياسية والتشريعية كانت مطلقة»[٣].

وبدخول قريش الإسلام، بعد سقوط مكة في أيدي المسلمين، سيطر الرسول على المركز الأكثر أهمية لكل الجزيرة العربية. لكن القريشيين، على الرغم من دخولهم الحديث في الإسلام تهيأوا للقيام بالدور الرئيس بحجة انتمائهم لقبيلة الرسول، وبهذا يبدأ النظام الجديد يتعرض لصراعات تحتية بين مختلف الشرعيات و الولاءات المتفاوتة: ارتباطات الدم (قريش) في مقابل القاعدة الوفية للنظام (الأنصار)، وسكان المدن في مقابل رجال القبائل. ولهذا سيتحدد مستقبل الإسلام في ضوء مثل هذه الصراعات: بين قيم فاعلة ذات جذور جاهلية، وبين الإسلام كقوة جديدة تستبطن حركة نضالية. وإذا كان الرسول قد خطط لعودة مكثفة إلى اعتبارات الموطن والدم، فليس ذلك إلا لكي يوفر الشروط الأساسية لتحقيق نجاح دولي لمهمته [٤].

كان النظام السياسي الأول لدولة الإسلام قائماً، إذاً، على سلطة الرسول كرأس ديني مبشر، ورأس سياسي مدبر. فإذا كانت وظيفته الأولى لا تقبل المشاركة والشورى، فإنما الوظيفة الثانية كانت مرنة من جهة التشاور مع الصحابة، فالوظيفة الدينية تؤمِّن السلطة المطلقة، والوظيفة السياسية تؤمِّن السلطة النسبية.

---

(١) أسد، طلال «منشأ الدولة العربية الإسلامية وتطورها» (١١٦- ١٣١): مجلة **المستقبل العربي**: بيروت: العدد ٢٢ (١٢/١٩٨٠): ص ١٢٦.

(٢) الكيالي، عبد الوهاب: موسوعة السياسة (ج٣): م. س: ص ٤٩٨ (مادة: الشورى).

(٣) أسد، طلال: م. س: ص ١٢٧.

(٤) جعيط، هشام: «بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية» (٤٧- ٦٥): مجلة **الاجتهاد**: بيروت: العدد ١٣: ص ٥٤.

ج- **نشر الدعوة في خارج الدائرة العربية:** كانت الأطماع الخارجية تجاه الجزيرة العربية بارزة في العصر الجاهلي؛ وقد حققت عدداً من أهدافها في السيطرة على أطرافها، وما تبقى من الداخل كان خاضعاً لعلاقات التبادل التجاري مع الخارج.

كانت الأطماع، التي حققت أغراضها أو كانت مشروعاً للتحقيق، تشكل حافزاً يدفع بالعرب ويوجه أنظارهم باتجاه وحدة سياسية ما، تكون قادرة على ردع الأطماع الخارجية، لكنه لم يكن الحافز الوحيد. أما الحافز الآخر فيقوم على طبيعة تصور المسلمين الأوائل ومشروعية سلطتهم وفتوحاتهم. إنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد أن نُزِعَت من بني إسرائيل، والمستخلف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يصيب الظالمين[1].

يعتقد المسلمون، كما جاء في كثير من الآيات القرآنية، أنهم خلفاء الله في الأرض، وجاء النبي الذي يكلون إليه القيادة لتحقيق هذا المشروع الإلهي، وما يصح على النبي يصح على الخلفاء الآخرين[2]؛ لعل هذا الوعد الإلهي كان يشكل الحجر الأساس لبروز العامل الروحي الذي كان يشدُّ المقاتلين المسلمين ويساعدهم على تحقيق الانتصار في فتوحاتهم للبلدان.

في تلك المرحلة، كانت القبائل العربية التي تسكن في شمال الجزيرة متأثرة بالروم في كثير من نواحي الحياة، كالديانة وبعض العادات. أما القبائل التي تسكن الجزيرة فقد تأثرت بجيرانها الفرس. لقد بسطت كل من الامبراطوريتين سلطتها على ما كان يجاورها من بلاد العرب: فدولة الروم حاولت أن تبسط نفوذها على مناطق الشمال، أما دولة الفرس فقد انتشرت على الساحل العربي للخليج العربي، ووصلوا حتى اليمن[3].

حينما قويت شوكة العرب المسلمين، وانقادت قبائل الجزيرة للإسلام، اتجه المسلمون إلى نشر الرسالة في النواحي التي لم ينتشر فيها من أطراف الجزيرة، مما هو تحت نفوذ الدولتين العظميين في ذلك العصر (الفارسية والرومية). كان الوضع فيهما ضعيفاً ومنهكاً، فاستطاع المسلمون أن يخضعوا لسيطرتهم كلاً من البحرين وعمان واليمن

---

(١) السيد، رضوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»: م. س: ص ١٣.

(٢) م. ن: ص ١١- ١٤.

(٣) شلش، اسماعيل سرور: «العلاقات الخارجية في عصر النبوة والدولة الإسلامية الأولى»: م. س: ص ٣٦.

ويستردوها من الفرس من جهة، والبلاد الواقعة في أطراف الشام ويستردوها من سيطرة الروم من جهة أخرى [١].

كان فجر الإسلام، في حياة الرسول، قد بدأ يشق طريقه ويحدث فعله في الحياة العربية حينما بنى مجتمعه الأول ودولته الأولى في المدينة تحت قيادة واحدة، دينية وسياسية، يقوم بأودها رجل فذ يتمتع بشخصية فاردة مستندة إلى إرادة إلهية، وإذا كانت سلطته الدينية العليا مطلقة فإنما سلطته السياسية لم تكن كذلك لأنه كان يطبق مبدأ الشورى في اتخاذ القرارات السياسية المصيرية.

استطاع الرسول، أيضاً أن يحقق «التضامن الاعتقادي» عند عامة المسلمين وخاصتهم، مما انعكس إيجاباً على بناء الدولة الأولى في الإسلام التي «بدأت تتكون في مجتمع الجزيرة، خروجاً من حالة اللادولة، أيام النبي في الحقبة المدينية. والمعلومات عن ذلك متاحة في المصادر التاريخية العربية، والكتب الإخبارية الأخرى، والتي تشير إلى أن المؤسسات الضرورية، وأيديولوجيا القانون، ومفهوم السلطة العليا الشاملة، كل ذلك كان حاضراً في جماعة المدينة» [٢].

هكذا كان الإسلام، في مراحله الأولى، حينما توفى الرسول.

٢- الإسلام: مرحلة العهد الراشدي:

في أثناء حياة الرسول، لم يتجرأ أحد على أن ينافسه للأسباب التي ذكرناها، وبعد وفاته لن يستطيع المسلمون أن يأتوا بمثله لمتابعة دوره، ولكن لا بد من وجود خليفة له، لأن «الملة لا بد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاء به من التكاليف والنوع الإنساني أيضاً، بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر و هو المسمى بالملك، والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة، وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيه الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً» [٣].

(١) م.ن: ص ٤١ .

(٢) دونر، فرد: «تكون الدولة الإسلامية»: مجلة **الاجتهاد**: العدد ١٣: م.س: ص ٦٩.

(٣) ابن حلدون: **مقدمة ابن خلدون**: دار القلم: بيروت: ١٩٧٨: ط ١: ص ٢٣٠.

لأجل ذلك، مُلِيء الفراغ بعد وفاة الرسول الذي كان قد أكمل رسالته، وجاء الخليفة ليتابع الدعوة إليها ويحافظ عليها.

ابتدأ عهد الخلفاء الراشدين في العام ٦٣٢ م وانتهى في العام ٦٦١ م. كانت تلك الحقبة التاريخية استكمالاً لمرحلة الإسلام الأولى، تولى فيه الخلافة أربعة من أصحاب النبي، استكملوا في فترة توليهم إياها الفتوحات كنهج لنشر الدعوة في الخارج من جهة، وعملوا على تحصين الجبهة الداخلية والمحافظة على وحدتها الدينية والسياسية من جهة أخرى. وهاكم أهم ما تحقق في عهد كل منهم:

- أبو بكر الصدِّيق: (٥١ ق.هـ- ١٣هـ/٥٧٣- ٦٣٤م) امتدت خلافته من العام ١١هـ إلى العام ١٣هـ. هو أول الخلفاء الراشدين، وقد أسست خلافته بذور التناقض الأولى في النظام السياسي الإسلامي، (بين المهاجرين والأنصار، ثم بين المهاجرين أنفسهم).

عمل على استعادة الوحدة في الجزيرة العربية بعد أن تفاعلت مظاهر الردة عند القبائل بشكل واسع من جهة، و تخطى الزحف الإسلامي حدود الفتوحات التي أُنجِزَت في أثناء حياة الرسول إلى أجزاء واسعة من العراق والشام من جهة أخرى.

-عمر بن الخطاب: (٤٠ ق. هـ- ٢٣ هـ/ ٥٨٤ م- ٦٤٤ م)، امتدت خلافته من العام ١٣هـ إلى العام ٢٣ هـ. تمت بيعته عن طريق الاستخلاف، وشملت الفتوحات في عهده الامبراطورية الساسانية في بلادفارس، وأرجاء واسعة من مصر.

- عثمان بن عفان: (٤٧ ق. هـ- ٥٥ هـ/٥٧٧ م- ٦٥٦ م) امتدت خلافته من العام ٢٣ هـ إلى العام ٣٥ هـ. لما كانت الفتوحات في عهد عمر لم تستقر بشكل نهائي فقد انتفض سكان الري وأذربيجان، لكنهم أعيدوا إلى الطاعة، ثم استكملها عثمان بن عفان بفتح خراسان في الشرق، وأرمينيا في الشمال الغربي وتواصل الزحف عن طريق افتتاح ليبيا في الغرب.

في عهده ارتكبت أخطاء كثيرة منها: إعادة تغليب العصبية حينما تحلَّق حوله أبناء عشيرته، مما دفع إلى تأليب الأمصار عليه ثم أدَّت إلى مقتله. فتح هذا العهد بحق صفحة جديدة في التاريخ الحزبي للمجتمع الإسلامي، حيث انبرى دفعة واحدة إلى الميدان، وفي وقت واحد أو متقارب، كل من الزبيريين والخوارج وبني أمية وأنصار علي.

- علي بن أبي طالب: (٢٣ ق. هـ- ٤٠ هـ/ ٦٠٠ م- ٦٦١ م)، امتدت خلافته من العام ٣٥ هـ إلى العام ٤٠ هـ. كان ظهور العصبية الأموية في عهد عثمان بن عفان وتماسكها بعد مقتله، قد دفع بالبيت الهاشمي إلى أن يقف وجهاً لوجه أمام البيت الأموي. ولهذا فقد واجهت علياً عقبتان كبيرتان: صراعه مع المناهضين له وعلى رأسهم الزبير وعائشة، وصراعه مع الأمويين وعلى رأسهم معاوية.

فإذا كان علي قد انتصر على الفريق الأول في معركة الجمل، واستقر بعدها في الكوفة، إلا أن الصراع مع الأمويين أدَّى إلى انقسام جماعة علي بعد قبوله التحكيم المشهور بينه وبين معاوية. فالذين رفضوا التحكيم أطلق عليهم اسم الخوارج، وأرهق علي بحربه ضدهم دون أن ينهي أمرهم إلى أن توفى علي اغتيالا.

لقد امتد عصر الراشدين، إذا، طوال ثلاثين عاما بعد وفاة الرسول، قضى ثلاثة منهم اغتيالا، أما الرابع فقد مات مشكوكاً باغتياله، بواسطة السم [١].

أما أهم الإنجازات التي تحققت في العهد الراشدي، فكان الفتح الكبير الذي طال الامبراطوريتين: الفارسية والبيزنطية، وإذا دل ذلك على قوة العامل الروحي[٢] لعقيدة جديدة ناشئة وثورية، فإنما الانتصار كانت له أسباب أخرى: هي أن الامبراطوريتين قد هرمتا، ومورست فيهما أساليب الاستغلال البشع ضد المجتمعات الخاضعة لهما [٣].

كان الفرس عامة ينفرون من وضعهم الديني والاجتماعي قبل الإسلام: فقد ازداد نفوذ رجال الدين الزرادشتيين في العهد الساساني، وغدت الطبقة الدينية طبقة تعالٍ وجشع واستغلال، وسخَّرت طبقة العامة في سبيل مصالحها. وكحال رجال الدين كان حال النبلاء من فرسان المملكة وأشراف الأسر الذين أرهقوا كواهل الطبقات الشعبية بالأعباء المالية، وقد اصبح وضع هذه الطبقات سيئاً زرياً تتمنى الخلاص منه [٤].

كانت النتائج الإيجابية التي تحققت في ظل وهج الدعوة الجديدة، وفي ظل قيادة الرسول الفريدة، قد أخذت تتفسخ، تدريجياً، في عهد الخلفاء الراشدين، لأنه في بداية

---

(١) حركات، ابراهيم: **السياسة والمجتمع في عصر الراشدين:** الدار الأهلية: بيروت: ١٩٨٥: ص ٣٥- ١٥٤.

(٢) م. ن: ص ١٥٥.

(٣) م. ن: ص ٣٠١: راجع كذلك (شلش، اسماعيل سرور): م. س: ص ٤١.

(٤) لواساني، أحمد: م. س: ص ٢٥٦- ٢٥٩.

الدعوة، في خلال حياة الرسول وخلفائه، فرضت الدعوة نفسها، وانشغل الجميع بالفتوحات مما أجَّل عمليات التبدل الاجتماعي حتى الانقلاب الأموي، حيث تحولت الخلافة إلى ملك بعد أن تلاشى وهج نمط القيادة النبوية [١].

فما هي العوامل التي طرأت، إذا، وشكَّلت مدخلاً، فيما بعد، للتبدل الاجتماعي الذي حصل في المراحل اللاحقة للعهد الراشدي ؟

أ- الردَّة: حتى خلال حياة الرسول ، لم تكن الطموحات الفردية للمتميزين/ الصفوة في القبائل الكبيرة، قد انتهت، وإن كانت قد تراجعت لدى أصحابها، في أثناء حياته، إلا أنها برزت بحدَّة، بعد وفاته مباشرة، في موجة من الارتداد في معظم أرجاء الجزيرة العربية وشملت معظم القبائل العربية.

لم تكن موجة الردَّة ضد المضمون الروحي التوحيدي للدعوة الإسلامية، وإنما ضد أنماطها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. رفض المرتدون دفع الزكاة من جهة، وضاقوا ذرعاً بالدعاة الذين يجمعونها، خاصة وإن القبائل كانت تتمتع، بالسابق، بكامل حريتها واستقلالها من جهة أخرى [٢].

في خضم انشغال الخليفة أبو بكر بإعداد الجيوش للانتقام من البيزنطيين الذين هزموا المسلمين في معركة مؤتة، كانت أنباء الاضطرابات في الجزيرة تتواتر على المدينة التي كانت بدون حماية، بسبب توجه جيش المسلمين بقيادة أسامة لقمع العدوان البيزنطي، إذ ذاك دافع المسلمون عن المدينة ومنعوا سقوطها إلى حين عودة جيش أسامة[٣].

لم تكن الردة ذات أسباب اجتماعية فحسب، وإنما ترجع بعض أسبابها، أيضاً، إلى إعادة بعث جديد لبعض الملكيات القديمة مثل مملكة حِمْيَرا. ولم يكن اتساع أسباب الردة يشكل خطراً لوحده، وإنما اتساع رقعة المرتدين كان الخطر الأساس. كاد الارتداد يشمل كل العرب حتى لم يبق من المراكز التي احتفظت بإسلامها جملة، سوى مكة ومنطقة

---

(١) خليل، خليل أحمد: م. س: ص ٩٩.

(٢) بروكلمان، كارل :**تاريخ الشعوب الإسلامية**: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٨٧: ط١٠: (تعريب نبيه أمين فارس): ص ٨٤.

(٣) م. ن: ص ٨٥ .

ثقيف. وللقضاء عليها فقد جهَّز أبو بكر أحد عشر لواء لإحدى عشرة فرقة، استطاع بعد صراع استمر حوالي عشرة أشهر أن يخضع كل القبائل المرتدة [١].

لماذا استكانت هذه العوامل خلال حياة الرسول، وتفجرت بعد وفاته؟

جاء الإسلام لكي يوحد الجزيرة، دينياً وسياسياً، تحت قيادة رجل فذٍّ يمتلك قوة تنامت وأثبتت مقدرتها خلال كل المعارك التي حصلت في حياة الرسول من جهة، بالإضافة إلى امتلاكه دعوة توحيدية، ذات مضامين دينية واجتماعية وسياسية، لم تقدر الثقافة السائدة، حينذاك، أن تصارعها الحجة بالحجة من جهة أخرى.

فإذا كان رؤساء القبائل الطامحون للسلطة قد تنازلوا عن طموحاتهم القيادية أمام الرسول، بسبب من وضعه القدسي، فله القول الفارق والفصل: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: من الآية٥٩)، وربما خوفاً من ضغط القوة البشرية التي أسسها، لكن بعد وفاته زالت أسباب الامتناع عن المطالبة بالزعامة، حينما وجد أفراد النخبة، من أصحاب الرسول أو من رؤساء القبائل أنهم متساوون بالمميزات التي تؤهلهم لاستلام السلطة.

إضافة إلى ذلك، برزت النزعة القبلية، لكي تدفع بالقبائل إلى التنافس، وإلى الصراع فيما بينها حول التي يحق لها القيادة أو الموقع السياسي الأول. برزت هذه النزعة بشكل حاد عند رؤساء القبائل البعيدة عن المدينة وظهرت في أحداث الردة.أما عند أصحاب الرسول المقربين فكانت أقل حدَّة في البداية ثم ارتفعت وتيرتها، تدريجياً، وقد برزت في أوضح مظاهرها بدءًا من اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والصراع الأموي-الهاشمي بين علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين ومعاوية بن أبي سفيان.

إذا كان الشق الثاني، هو ما سوف يشكل جزءًا من بحثنا في المراحل القادمة، فإنما موضوع ردة القبائل العربية، خارج المدينة، هو ما يسترعي اهتمامنا الآن.هذه الردَّة تدفعنا إلى السؤال التالي: لماذا استخدم الرسول، ومن بعده أبو بكر، القوة في قمع المرتدين؟

هنا تسامح واضح، نظري وعملي، بالنسبة لأهل الكتاب، اعترافا بحقهم الديني في الاعتقاد. لكن هذا التسامح، كما يعتقد المسلمون لا يجوز، عقائدياً وشرعياً مع المسلم

---

(١) حركات، إبراهيم: م. س: ص ٢٣- ٢٤.

الخارج عن دينه، فهذا حكمه القتل لأنه مرتد وكافر بعد إيمان، وهناك إجماع للفقهاء حول تعريف المرتد وحول الحكم عليه:

-**جاء في تعريف الردَّة**: «الردَّة لغة هي الرجوع، وشرعاً رجوع المسلم، العاقل البالغ، عن الإسلام إلى الكفر باختياره من غير إكراه من أحد»[١]. أما ا المرتد فهو من كان مسلماً عاقلاً بالغاً، ثم رجع وارتد عنه، والارتداد أفحش وأفظع أنواع الكفر على الإطلاق[٢].

فالارتداد هو من أكبر الكبائر التي تأتي على الأعمال الصالحة وتستوجب العقاب في الدنيا والآخرة، لهذا قرر الإسلام عقوبة دنيوية، وهذه العقوبة هي قتل المرتد، بدليل الحديث الشريف: «لا يحل دم امرئ مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنى بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس»، أو الحديث الآخر: «من بدَّل دينه فاقتلوه». كما جاء القرآن لكي يفرض عقوبة أخروية، التي تستوجب العقاب الشديد في الآخرة [٣] استناداً إلى الآية الكريمة ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (البقرة: من الآية٢١٧).

جاء هذا الحكم على المرتدين، لأنه- حسب الفقهاء- نوع من الكفر الذي يهدد وحدة المسلمين، ويضعفهم في نشر الدعوة، لأنه «يجب أن تنطلق الحركة فيه لإيجاد قوة إسلامية تمهد للسيطرة على البلاد بشكل تدريجي، يبدأ في النمو والتصاعد، ليتسلم الحكم بالأساليب المتنوعة»[٤].فالكفر خارج إطار الحكم الإسلامي يخضع للمعاهدات والمواثيق، مثل الكفر المنسوب لأهل الكتاب، والكفر المرتبط بالكفر والشرك، وأما غير ذلك مما لا يخضع للعهد أو للميثاق، بل يقف موقف الحرب والعدوان، فإن للإسلام أن يبسط عليه سيادته، وينفذ فيه قوانينه وشرائعه، على أساس عقيدته ومفاهيمه بالقوة الفاتحة [٥].

(١) مرعي، علي أحمد: **القصاص والحدود في الفقه الإسلامي** : دار إقرأ: بيروت: ١٩٨٢: ط ٢: ص ٩٥.
(٢) مغنية، محمد جواد :**فقه الإمام جعفر الصادق (ج٦)**: دار الجواد: بيروت: ١٩٨٢: ط ٤: ص٣٠٨.
(٣) مرعي، علي أحمد: م.س: ص ٩١.
(٤) فضل الله، محمد حسين: **الإسلام ومنطق القوة**: م.س: ص ٢٥٠ .
(٥) م.ن: ص ٢٥٠.

كان من أهم الأهداف التي واجه بها الرسول ، والخلفاء الراشدون، المرتدين بعقوبة القتل، وهي عقوبة دنيوية، في الوقت الذي لم يصدر القرآن مثل هذه العقوبة، هدفان أساسيان: كي لا تسود الفتنة في صفوف المسلمين فتمزق وحدتهم وهي لا زالت طرية العود، وكي لا تضعف وحدتهم السياسية في مواجهة الغزو الخارجي.

لكن ما يثير الاهتمام، فعلاً، ظاهرة اغتيال ثلاثة من الخلفاء الراشدين، تأكد أن اغتيال اثنين منهم تم على أيدي المسلمين أنفسهم، وتتعزز هذه الإثارة عند متابعة فصول الصراع التاريخي والدموي بين أتباع مختلف المذاهب التي تفرعت عن الإسلام في المراحل اللاحقة. هذا الاهتمام يستدرجنا إلى رفع السؤال التالي: هل كان وضع المسلم المرتد عن دينه بمكيال الكافر الذي لا يخضع للعهد والميثاق، له انعكاساته، بمفهوم التيارات السياسية الإسلامية، على الأحكام التي صدرت بقتل بعض الخلفاء الراشدين من جهة، وعلى الصراع الدموي الذي حصل بين أتباع المذاهب الإسلامية من جهة أخرى؟

إذا لم يكن ذلك، كذلك، فكيف يستحل مسلم دم أخيه المسلم الذي لا يجوز قتله إلا في إحدى حالات ثلاث حدَّدها الرسول في حديثه المشار إليه سابقاً، وهذا لا ينطبق على الحالات التي حصلت فيه أعمال القتل، سواء الفردية كانت أم الجماعية؟

أيرجع بنا هذا الأمر إلى إعادتها لأسباب سياسية؟ القاتل مسلم، لا ريب في ذلك، فكيف يستطيع تبرير ما يقوم به، و هو ملزم أمام مؤيديه أن يسلك تبعاً للعقيدة الإسلامية بعماديها الكتاب والسنة؟ فلا الكتاب أمر بالقتل ولا السنة أشارت إلى القتل لأسباب سياسية. فهل نجد، في مثل هذه الحالة سبباً آخر سوى اتهام الخصوم السياسيين بالردة، سواء كان هذا الاتهام ظاهراً أم باطنا ؟

إن الإيمان بقتل المرتد عن الدين يخضع للمعرفة التسليمية، ولا دور فيه للمعرفة العقلية، مثلها مثل الكثير من القضايا الدينية الأخرى. وعلى الرغم من اتفاق الفرقتين الأساسيتين: السنة و الشيعة، على تعريف الردة والحكم بالقتل على من يرتد عن الإسلام، فإن هذه المسألة سيف ذو حدين، لا يطال السنة والشيعة فحسب، إنما يسلط أيضاً على رقاب كل الفرق الإسلامية الأخرى ؟

«يحصل الارتداد بجحود الإسلام بعد الإيمان به، وبكل فعل أو قول يشعر بقصد التحقير والإهانة لما ثبت في دين الإسلام بطريق القطع أو الجزم عند جميع المسلمين على

اختلاف مذاهبهم- أصلاً كان هذا الشيء، كالإيمان بالله والرسول واليوم الآخر، أو فرعاً كوجوب الصوم والصلاة، والحج والزكاة»[١].

ماذا يظن أهل السُنَّة عندما تضيف الفرق الشيعية أصلاً إلى أصول الدين مثل الإمامة ؟ هل هو ارتداد عن الإسلام أم لا ؟ وهل تستحق هذه الفرق عقوبة القتل أم لا تستحق ؟ وإذا أنكرت فرق السُنَّة أن الإمامة هي أصل من الأصول، فكيف يظن بهم الشيعة ؟هل هو ارتداد عن الإسلام أم لا ؟ وهل تستحق فرق السنة عقوبة القتل أم لا تستحق؟

وهناك عشرات الفرق الإسلامية الأخرى التي أضافت أصلاً أو فرعاً أو التي حذفت أصلاً أو فرعاً، هل هي مرتدة عن الإسلام أم غير ذلك ؟ وهل هؤلاء يستحقون عقوبة القتل أم لا يستحقون ؟

بما أن القرآن لم ينص على عقوبة دنيوية ضد المرتدين، وإنما نصت عليه السُنَّة، وكان هذا النص لأسباب مرحلية كان فيها الإسلام مهدداً من الداخل في بواكيره الأولى، فهو كان مشغولا بقتال أعداء الخارج، فإن هذه العقوبة الدنيوية التي نصت عليها السنة لا بد أن تزول بزوال أسبابها، قياساً على الآيات الناسخة والمنسوخة في الكتاب. لماذا ؟

أما أن يهدِّد المرتد الإسلام من الداخل، فماذا يرتجى ممن ولد على دين آبائه بدون تفكير أو تمحيص، أو ممن أسلم تحت تأثير الضغط والإكراه، أو ممن نطق بالشهادتين فقط؟

وأما أن يشغل المرتد الدولة الإسلامية في أثناء قتالها العدوان الخارجي، فتأتي العصور اللاحقة للإسلام، خاصة في عصرنا الحالي، لكي تؤكد أن الغزو الخارجي، لم يكن مرتبطاً، بشكل أساسي مع التبشير الديني، وإنما بمصالح أخرى غيره. فإذا استقرأنا علاقات العرب مع الخارج في العصر الجاهلي، لوجدنا أن الفرس لم يحتلوا جزءًا من الجزيرة العربية لكي يبشروا بالمانوية و الزرادشتية. و كذلك فعل الروم في أجزاء أخرى، لا لكي يبشروا بالدين المسيحي، وإنما كان الدافع الأساسي للإقدام على غزوهم هي أطماعهم الاقتصادية. وحتى لو توغلنا في المراحل اللاحقة من التاريخ الإسلامي، لوجدنا أن أهداف حملات الغزو كافة، كانت تحمل دوافع اقتصادية، أكثر من أية دوافع أخرى.

---

(١) مغنية، محمد جواد: **فقه الإمام جعفر الصادق** (ج٦): م. س: ص ٣٠٩.

لم يحفظ مبدأ قتل المسلم المرتد أمن الإسلام ولا المسلمين، وإنما العكس كان صحيحاً، وتدل النتائج الدموية، المتصلة والمتواصلة، التي حصدتها الفرق الإسلامية كافة في صراعها الداخلي بين بعضها البعض، والتي كانت أسبابها الاتهام بالردة والحكم بعقوبة القتل بحق المرتدين، فسيف الردة تغلغل في التفكير الإسلامي منذ وفاة الرسول مباشرة، فاستخدم المسلم سيف الردة لقتل مسلم آخر، ويحصل ذلك بمجرد صدور فتوى بتكفيره، واتهامه بالردة عن الإسلام.

أو ليس قتل عثمان بن عفان [١] واغتيال علي بن أبي طالب يأتي في ظل فتوى اتهام بالردة عن الإسلام [٢] ؟ هكذا كان موقف معاوية من علي. فطموحه السياسي الذي مهَّد له تمهيداً قوياً طوال العشرين سنة التي أقامها حاكماً، في بلاد الشام، ما كان يتسنى له أن يسعى لتحقيقه علانية إلا إذا تذرع باتهام علي بدم عثمان، فمن يشارك بسفك دم مسلمٍ يُعَدُّ قاتلاً [٣].

ب- **الشورى في تعيين الخليفة أم النص** ؟عرف التراث الإنساني في حضارات مختلفة، وعصور متعاقبة، الفكر السياسي المحبِّذ للشورى، وهي إن لم تكن ابتكاراً إسلامياً فهي اختيار ينتمي إلى أفضل ما عرفه التراث الإنساني في السياسة ونظم الحكم.

فعصر الجاهلية عرف هذا النظام إذ كان لكل قبيلة رئيس، ولكل رئيس مجلس يستطيع كل فرد من أفراد القبيلة حضوره والتحدث فيه وإبداء رأيه، وعادة ما كان يؤخذ برأي الأكثرية في اتخاذ أي قرار. لقد عرض القرآن لمعنى الشورى في مواطن ثلاثة:

- أحدها خاص بالحياة الأسرية ومشكلاتها، فجعل التشاور وسيلة للفصل في هذه المشكلات. وقد جاء مثل ذلك في سورة البقرة: الآية ٢٣٣.
- أما الآخران فقد عرض فيهما للشورى بصدد الحديث عن السياسة وشؤون الحكم وقضاياه إذ طلب الله من النبي أن يشاور المسلمين في الأمر ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ

---

(١) شلبي، أحمد. **موسوعة التاريخ الإسلامي** (ج٢): مكتبة النهضة المصرية: القاهرة: ١٩٨٤: ط ٧. ص ٢٧٢ .

(٢) م. ن: ص ٢٤٦.

(٣) مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (ج١): دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٠: ط ٣: ص ٥١٧ .

مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

- وأكد على مبدأ الشورى في الموطن الثالث، ذلك أنه جعلها إحدى الصفات التي تميز المؤمنين، كما جاء في سورة الشورى: الآية ٣٨ ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: من الآية٣٨).

لكن واجه المسلمون، فيما بعد، إشكالية حول مسألة الخلافة: هل هي خاضعة لمبدأ الشورى، كما يقول أهل السُنَّة، أم هي خاضعة لمبدأ النص، كما تقول الفرق الشيعية؟

بعد وفاة الرسول ، تم اختيار الخليفة الأول، بعد جدل بين اتجاهات عدة: هل يكون الخليفة من بين المهاجرين أو من بين الأنصار؟ ومخافة من حصول فتنة بين المسلمين، حُسم الأمر لصالح أبي بكر الصدِّيق، ولو كان بعد تردد. وحصل للخليفة الثاني ما حصل للأول مع اختلاف بدرجة المعارضة لا نوعيتها. وهكذا ارتفعت حدة المعارضة مع الثالث فالرابع.

باستثناء آيات القرآن التي تنص على الشورى بشكل عام، كان المسلمون يقبلون بكل من يأتي إلى السلطة بغض النظر عن مدى شرعية الوسيلة، وما علة ذلك إلا لانعدام وجود (نظام) يرتِّب أمر كيفية الوصول إلى السلطة [١]. ولم يتساءلوا كيف ومتى يتم تقويم الخليفة؟ وبأية وسيلة؟ هل يتم ذلك بالنصح و الإرشاد؟ أم بطلب الهداية له والصبر على زيغه؟ أم بحمل السيف عليه لو رفض النصيحة؟ [٢].

فجل ما وصل من التراث الإسلامي، من روايات، عن هذه الإشكالية:

- **الأولى**: «قال أبو بكر: إني لا آسي على شيء من الدنيا إلاَّ ثلاث، وثلاث، وثلاث وددت أني سألت عنهن رسول الله . وددت أني كنت سألت رسول الله: لمن هذا الأمر؟ فلا ينازعه أحداً ...»[٣].
- **الثانية**: عند اقتراب أجل الرسول، وعي معضلة فقدان النظام السياسي بعد وفاته، فطلب من المسلمين أن يكتب لهم كتاباً لا يضلون بعده أبداً، ولم تحقق رغبته [٤].

---

(١) البغدادي، أحمد: «الدولة الإسلامية بين الواقع التاريخي والتنظير الفقهي» (٤٩- ٧٦): مجلة **الباحث**: بيروت: العددان (٥٧- ٥٨): ١٩٩٣: ص ٥٨.

(٢) م.ن: ص ٥٦.

(٣) الطبري: **تاريخ الأمم والملوك** (ج ٣): بيروت: د.ت: د.ط: ص٤٣٠- ٤٣١.

(٤) م.ن: ص ١٩٢- ١٩٣.

- **الثالثة**: إن أبا بكر كتب عهداً باستخلاف عمر بن الخطاب فأصبح عمر خليفة المسلمين عن طريق العهد[١].

في الإطار العام، لم يشر أحد لطريقة أخرى، في اختيار الخليفة، غير طريقة الشورى والمبايعة. لكن على الرغم من ذلك، وفي الوقت الذي استأثر فيه بالخلافة بنو أمية، بدأ الفرز السياسي يميِّز أنصار علي بن أبي طالب، وأخذ الإسلام يعرف بداية للمذاهب الإسلامية، حينئذ أخذت مسألة النص على الإمامة تشق طريقها بديلاً للشورى.

يعتقد الشيعة أن مسألة النص على الإمام قد حصلت في أثناء حياة الرسول ولم يُثرها علي بن أبي طالب في وقتها، لأنه كان يخشى معها فيما لو طالب بحقه فيها أن ينقسم المسلمون، لذا فقد آثر الصبر إلى حين يحصل إجماع للمسلين عليها [٢].

لم يختلف المسلمون على مشروع السلطة بحد ذاته، وإن ما جرى الخلاف عليه، بين السنة و الشيعة، هو موقع الزعامة السياسية من مشروع الأمة العام. «فقد رأت الشيعة في أواخر القرن الأول الهجري أن الإمامة من مقتضيات الدين أو ضروراته، بمعنى أن لا قيام للدين بدونها، أي أن الدين يقتضي السلطة القائدة، لأن الإمام عندهم قائم على الشرع، ولا تقوم الشريعة في العالم بدونه. بينما ظل الإمام عند أهل السنة - في أحسن الحالات - حارساً للشرع، وليس من مقتضياته»[٣].

فإذا كانت مسألة الخلاف، حول تعيين الخليفة حسب مبدأ الشورى أو وجوب الإمامة شرعاً بالنص، قد اكتملت بالنظر والممارسة بعد أجيال عديدة من انتهاء خلافة الراشدين، وإذا كانت أسسها قد ثُبِّتَت في ذلك العصر، فالأمر سيان، لأنها مهَّدت لقيام انقسام كبير داخل الإسلام، وهي قد شكلت أحد الأسباب الرئيسة، إن لم يكن السبب الوحيد، في الصراع بين المذاهب والفرق الإسلامية، التي تكاثرت إلى حد كبير والذي بدمويته وسم التاريخ السياسي العربي - الإسلامي لآماد طويلة، وما زالت آثاره ومظاهره مستمرة حتى الآن.

---

(١) م. ن: ص ٤٢٩.

(٢) مغنية، محمد جواد: **الشيعة والحاكمون**: دار الجواد: بيروت: ١٩٨١: ط ٥: ص ١٥- ٢٢.

(٣) السيد، رضوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»: م. س: ص ١٦.

ج- **الطبقية تنمو في ظل الدولة الإسلامية :** تجمَّع في الدولة الإسلامية الفتية، وعلى الرغم من أن الدعوة كانت تحمل مبادئ الرفض للعصبية والتفاوت الاجتماعي، عدد من المتناقضات بين صفوف المسلمين:

-القريشيون/ قبيلة الرسول الأقربون في مقابل الأنصار/ القاعدة الوفية للنظام.

-قيم إسلامية جديدة في مقابل قيم ذات جذور جاهلية.

-المسلمون/ أصحاب الدين السماوي الجديد في مقابل اليهود والنصارى/ أصحاب الأديان السماوية السابقة.

-المسلمون العرب في مقابل المسلمين من جنسيات أخرى.

احتجبت كل هذه المتناقضاث عن الرؤية في ظل وهج الدعوة الجديدة، وفي ظل وجود الهالة القدسية للنبي ، و في حمأة الحروب التي خاضها المسلمون ضد المشركين من جهة وضد القوى الخارجية من جهة أخرى. لكنها كانت تطل برأسها كلما لاحت في الافق فرصة مناسبة أو ظهرت في الجدار ثغرة ما. أما بعد وفاة الرسول ، فظهرت واضحة، وأخذت تبرز الواحدة بعد الأخرى، بعضها في ظل عوامل التنافس السياسي على الخلافة، وبعضها الآخر من خلال أخطاء بعض الخلفاء الراشدين.

فيما يأتي، لا بد من إلقاء بعض الضوء على ما تم تشريعه من متناقضات، وما برزت مظاهره فيما بعد: لم تستطع الدولة الإسلامية، في حياتها الصغيرة التي بلغت الأربعين عاماً، أن توحِّد النزعات القبلية وتصهرها على صورة الوحدة الفكرية التي تزخر بها الدعوة الإسلامية؛ فالظواهر الاجتماعية لن تصل إلى حدود التغيير الكامل إلا بتغيير الأنماط الثقافية، وهذه لن تؤدي الهدف المنشود، أيضاً، إلا عبر أجيال طويلة تكون المجتمعات فيها قد تمثلت تلك الأنماط الجديدة في ذاتها بشكل كامل.

في الجانب الاجتماعي الطبقي، وفي عهد الخلفاء العرب الأوائل... كانت شعوب البلدان المفتوحة مقسمة إلى ثلاث طبقات:

- **الطبقة الأولى**: وهي طبقة الفاتحين، أي عرب الجزيرة المتحدِّرون منهم، وهم مسلمون بالطبع.
- **الطبقة الثانية :** وهي طبقة الموالي، اي الرعايا غير العرب الذين اسلموا وتعربوا. لكن مكانتهم كانت أدنى من مكانة العرب.

- **الطبقة الثالثة**: طبقة (أهل الذمة) أي النصارى واليهود وصابئه العراق، وقد ترتَّب عليهم أن يؤدوا ضريبة على الأرض (الخراج)، وضريبة الدخل (الجزية)[١].

أما بالنسبة للطبقة الأولى، فنرى أن النظام الطبقي- الاجتماعي الذي كان سائداً في الجاهلية، ظل محتفظاً بدوره في الإسلام، بدليل ما ورد من آيات القران التي تؤكد على ذلك، إذ قال سبحانه وتعالى ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ (النحل: من الآية٧١)، أو ما جاء، أيضاً، في الآية التالية: ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (الاسراء: من الآية٢١).

فالغنائم كمورد اقتصادي، كانت هدفاً من أهداف الغزو في العصر الجاهلي، واستمر عليها الإسلام، لكنه أحدث تعديلاً في نظام تقسيمها [٢]. وعلى الرغم من ذلك فإنها كانت مصدراً من مصادر التفاوت الطبقي بين المسلمين العرب أنفسهم، وهذا ما سوف تتضح سلبياته أكثر فاكثر كلما ازدادت الفتوحات الإسلامية توسعاً.

ولأن الغنائم التي يحصل عليها المسلمون في حروبهم كانت توزع عليهم، مما يؤيد اعتقاد الفاتحين أن لهم إرثاً في الأرض والأموال، استطاعت شخصيات عربية كثيرة أن تمتلك ثروات خيالية بفضل الفتوح والعطاءات؛ ولهذا شعر المسلمون، بعد وفاة عمر بن الخطاب، أن سياسة توزيع العائدات أصبحت بحاجة إلى إعادة نظر شاملة بعد أن تكونت طبقة من أغنياء الحروب، سمحت لنفسها بأن تمارس حياة مترفة لم تكن معروفة في الوسط العربي، مما دفع الفئات الغاضبة في المدينة وغيرها إلى الظهور [٣].

يذكر في هذا الإطار، أن أهم المآخذ على عثمان، خلال الثورة ضده وفي خضمها، كان صوت الفئات الفقيرة، التي وُصِفَت بالغوغاء في بعض المصادر الإسلامية، أقوى الأصوات التي هتفت ضد تبذير ثروات الأمة [٤]. ويقال أيضاً أن الخليفة عثمان بن عفان نفى أبا ذر الغفاري إلى دمشق بعد أن ضاق ذرعاً منه نتيجة لنصحه له بالاهتمام بالفئات الفقيرة، ودعوته له إلى توزيع الثروة بالعدل [٥].

---

(١) بولس، جواد: **التحولات الكبيرة في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام**: دار عواد: بيروت: ص ٣٧٥.

(٢) السامرائي، تامر: **نحو تفسير قومي للتاريخ الإسلامي**: دار النضال: بيروت: ١٩٨٨: ط ١: ص ٧١.

(٣)حركات، ابر اهيم: م. س: ص ٣٠٠.

(٤) م. ن: ص ٣٣٣.

(٥) إسبر، محمد علي: **هل قرأت أبا ذر ؟؟؟**: دار الأمالة: بيروت: ١٩٨٥: ط ٢: ص ١٩٥- ٢٠٣.

وقد عـزَّز روح الطبقيـة في المجتمـع الإسـلامي- العربـي علـى الـصعيدين الروحـي والمادي تجاه الشعوب المغلوبة، ما جاء في القران الكريم من آيات يراد منها زيادة شحنات (الـدفع) للعـرب المسلمين، في سبيل التضحية مـن أجـل مبـادئهم، و قـد تـضمنت هـذه الآيات مفردات مثل: الإظهـار والـتمكين و الاستخلاف والتوريـث والوعـد، استخدمها قادة المسلمين لأجل حث العرب على الاشتراك في القتال ضد الفرس والروم، إذ كان المسلمون يفهمونها- فيما يبدو- باعتبارها مفاهيم التأسيس لسلطتهم و مشروعيتهم في ظل الرسالة النبوية الجديدة، وإن الله قد أورثهم الأرض والأبناء والأموال... [١] .

كان لهذا تأثيره- كما نحسب- في زرع الحدود الطبقية بين المسلمين العرب وغيرهم من المسلمين، و في ترسيخ مفاهيم الطبقية، واستمرار مفهوم طبقة ا لموالي...

صـحيح أن طبقـة المـوالي هـي إرث جـاهلي، لكـن الإسـلام ورث هـذه العـادة عـن الجاهليـة، فقـسَّم الجـيش إلى وحـدات علـى أسـاس القبائـل، وأصـبح الـداخلون في الإسلام، من الشعوب المغلوبة، موالي للأبناء هذه القبيلة أو تلك [٢].

ولما كانت الأمة في الجاهلية تعني رابطة الدم، فهي أصبحت مع الإسلام تعني مجموعة من المسلمين العرب، ولهذا عُدَّ المسلمون من غير العرب في البلاد المفتوحة من الموالي [٣].

لم يكن التفاوت في الطبقات سائداً بين أبناء القبيلة الواحدة، ولا بين المسلمين العرب وغير العرب فحسب، وإنما ورث الإسلام عن الجاهلية مظهراً آخر من تلك المظاهر الطبقية، فكان نظام الرق أيضاً، الذي يسمح باستعباد طبقة من الناس. فنظام الرق كان سائداً في الجاهلية، و الإسلام لم يلغه أو يأمر بتحريمه، وجُلَّ ما أتى به من جديد، أنه عَدَّ عتق العبد عملاً صالحاً وقد حضَّ عليه [٤].

ويتفرع عن نظام الرق، نظام آخر، وهو ما يعرف بنظام الجواري، وهو أيضاً تقليد جاهلي، إذ كانت الغزوات وأسواق النخاسة عند عرب الجاهلية يشكل مصدراً أساسياً

---

(١) السيد، رضوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»: م.س: ص ١١- ١٤.
(٢) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م.س: ص ٥٧.
(٣) بولس، جواد: **التحولات الكبيرة**...: م.س: ص ٣٧٥.
(٤) السامر ائي، تامر: م.س: ص ٦٩.

للجواري، و استمر هذا النظام مع الإسلام و أصبح ما يقع في أيدي المسلمين من النساء في أثناء عمليات الفتوح الإسلامية يُقَسَّم على المسلمين مع الغنائم [١].

- فإذا كانت الفتوحات الإسلامية، قد حققت نتائج باهرة، من حيث نشر الدعوة الإسلامية، ولو بالقوة، انضم على أثرها كثيرون من سكان تلك البلاد إلى الإسلام، إلا أن اعتبارهم (كموالي) سوف يدفع إلى الشعور بالانتقاص من إسلاميتهم على المدى الأبعد، وهذا ما سوف يظهر واضحا في العصور الإسلامية اللاحقة.

- تواجدت في الجزيرة العربية، في عهد الجاهلية، واستمرت في أثناء بناء الدولة الإسلامية، الإثنيات الدينية السماوية: اليهودية والنصرانية. لم يفرض الإسلام على أفرادها الدعوة الإسلامية، لكنه احترم خيارهم الديني ونظَّم أوضاعهم، وعدَّهم من أهل الذمة، حتى ولو كانوا عربا، وفرض عليهم الجزية بدلاً لحمايتهم، ولم يفرض عليهم الواجبات التي فرضت على المسلمين: مثل إعفائهم من الجهاد، وحرمانهم من حق تولي أي موقع سياسي. هذا وإن استكان أهل الكتاب لهذا إلا أنهم، أيضاً، سوف يشعرون على المدى الطويل، وفي ظروف أخرى، أن حقوقهم السياسية منقوصة بالمقارنة مع أترابهم من العرب المسلمين.

فإذا قيل إن مقياس الولاء للأمة هي الرابطة الدينية الإسلامية، وليس أي ولاء آخر، فلن يعني ذلك أن من لا يدين بالإسلام عليه أن لا يشعر بالانتماء إلى وطن يشارك في الدفاع عنه، أو لا يشعر بالانتماء إلى مجتمع سياسي يؤمن الحقوق السياسية لكل أبنائه.

د -العصبية تظهر من جديد في ظل الخلاف السياسي: من المتناقضات التي تغلغلت في الإسلام، ما يسمى برابطة الدم في مقابل القاعدة الوفية للإسلام، وخضوع العصبيات القبلية/ كقيم جاهلية إلى سلطة الإسلام/ كدعوة ترفض العصبية القبلية.

فما كان يجب أن يطاله التغيير الاجتماعي البطيء، جاء الإسلام كثورة لكي يتغلب عليه بشكل سريع وحاسم. وعلى الرغم من ثورية ما جاء به الإسلام، كنظرية، على صعيد المثل والقيم الاجتماعية والثقافية، إلاَّ أن هذا لا ينفي أنها سوف تصطدم بعقبات تعيق تطبيقها لأسباب موضوعية وذاتية.

---

(١) م.ن: ص ٨٠.

فالعصبية القبلية، كانت جمراً تحت الرماد لم يطفأ كله، ولما أصبح ملء الفراغ السياسي ضرورياً بعد وفاة الرسول، انكشف، بالتدريج، الرماد عن الجمر القبلي الكامن. وظهرت العصبية القبلية بجلاء في أثناء خلافة علي بن أبي طالب فتحولت إلى صراع بين البيت الهاشمي والبيت الأموي. نبتت بذور هذا الصراع في أثناء خلافة عثمان عندما قرَّب إليه أبناء بيته، فاستلموا المواقع السياسية و اغتنوا بشكل لا مثيل له في حياة الإسلام[1].

تستوقفنا هنا ظاهرة اغتيال ثلاثة من الخلفاء الراشدين: اثنتان منهما كانت واضحة أسبابها السياسية: وهي مقتل عثمان وعلي، فكان أشدها وضوحاً اغتيال عثمان في ظل ظروف لامبالاة شبه عامة من قبل أصحابه؛ فحتى لو كانت أخطاؤه هي التي قادت إلى تنمية الثورة ضده، فإنما ليس في الكتاب والسُنَّة نص ديني يوجب قتله، وهذا ما يحدو بنا إلى إعادة السبب إلى خلافات سياسية تقودها العصبية في ذهن من حرَّض على القتل، أو الذي تقاعس عن الحماية.

وإن لم تكن العصبية هي السبب المباشر وراء الاقدام على اغتيال علي، إلاَّ أنها كانت الأساس الذي ساعد على تنمية الخلاف السياسي ووصلت به إلى مستوياته العليا من الفعل وردود الفعل، تنامت إلى أن وجدت تبريراتها الدينية عند الخوارج الذين احتجوا على مبدأ التحكيم بين علي ومعاوية، وجاهروا بالاحتجاج قائلين: (لا حكم إلا لله)[2]، واستخرج المتقدمون منهم من القرآن نقاطاً يستندون إليها في خصومته وتصويب قتله على يد ابن ملجم[3].

تطوَّر هذا الصراع، فيما بعد، بأساسه القبلي، وبمرور الزمن، إلى خلاف سياسي، وجد متنفساته و تبريراته الدينية حول مسألتي الخلافة والإمأمة، السبب الذي دفع بالشيعة إلى الاعتقاد أنه ليس للإمأمة أسباب سياسية «و إنما هي دينية صرف»[4].

---

(١) دلو، برهان الدين: **مساهمة في اعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي** : دار الفارابي: بيروت: ١٩٩٥: ص ٦٧ - ٧٣.

(٢) **دائرة المعارف الإسلامية** (المجلد الثامن): دار المعرفة: بيروت: د.ت: د.ط: ص ٤٧٠: (مادة: الخوارج).

(٣) جولدتسهر: **مذاهب التفسير الإسلامي** : دار إقرأ: بيروت: ١٩٨٣: ط ٢: ص ٢٨٧: (تعريب عبد الحليم النجار).

(٤) مغنية، محمد جواد: **الشيعة و الحاكمون**: م. س: ص ١٥.

ولأن ما جاء في القرآن من أنظمة اجتماعية، تُعَدُّ أساسا لتنظيم علاقات أفراد المجتمع ابتداء من الأسرة الواحدة، مروراً بذوي القربى، أبناء العشيرة الأقربين، تعاطى المسلمون مع تلك الأنظمة (علاقات دنيوية) بالروحانية الدينية ذات المصدر الإلهي كمسلمات، ولم يميزوا بينها وبين الأنظمة الروحية الماورائية (علاقات أخروية)، فأعطوا لصلات القربى أو الرحم، ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ (الأحزاب: من الآية٦) تفسيرات روحية دينية.

فلما كان للعصبية القبلية مصلحة مباشرة في تنظيم شؤون أفرادها، منها الاقتصادي المادي، ومنها الاجتماعي السياسي، ولما جاء الإسلام، كدعوة روحية دينية، لكي ينظم هذه العلاقات أخذ الالتباس يحصل بين الديني والسياسي.

كل هذا يقودنا إلى التساؤل مع الذين رفعوا السؤال التقليدي: هل كان ما يحصل هو صراعات سياسية أم نزاعات دينية ؟

خلافاً لادعاءات المستشرقين الذي توصلوا إلى تفسير الظاهرة النبوية انطلاقاً من التحولات الاقتصادية والاجتماعية (مونتغمري ووات) والسياسية (رودنسون)، توصَّل هشام جعيط إلى الموقف التالي: «إن أمة تأسست على التبشير الديني، وعلى ظاهرة النبوة المتعالية على التاريخ، وعلى كتاب مقدس، من الطبيعي أن تكون مرجعيتها دينية، وأن يبدو لها كل شيء دينياً خاصة السياسة. فالديني هو الذي يغذي السياسي، ولكل زعيم تأويله الخاص للنصوص والوقائع»[١] .جاءت الإضافة النوعية للإسلام في مجال استكمال نظرية التوحيد، على مستوى الأمة ومستوى وحدانية الله، فأصبح كل ما له علاقة بالأمة ووحدتها دينياً بالضرورة ولأن القبائل كانت بحاجة فعلية للوحدة والتوحيد، جاءت سلطة الإسلام، وتفويضها الحكم إلى الله بصفته الحاكم الوحيد، لكي تيسر عملية خضوع القبائل وولائها له. ولما حصل التوحد في داخل الجزيرة تحت سلطة الدولة الجديدة، أي توحدت الأمة بالدولة، تمثلت وظيفة النبوة في الجمع بين الدنيوي والمقدس[٢] .وجاء تمسك عثمان بسلطته، رافضاً إفراغها من محتواها ناظراً إليها باعتبارها منحة إلهية، لكي يؤكد هذا الجمع[٣].

(١) جعيط، هشام: **الفتنة**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٩٣: ط ٢: ص ٢٠٦ (تعريب خليل أحمد خليل).
(٢) م. ن: ص ٣٣.
(٣) م. ن: ص ١١٨.

ولما حصلت الفتنة الكبرى، بعد مقتل عثمان، كان لا بد من الإقرار بأن الدافع الديني كان مركزياً ومحورياً، وكان المحرك الأساس، فالسياسي خضع للديني وليس العكس، وكانت الصراعات التي تفجرت دينية في الأساس لأن النبي أسس أمة انطلاقاً من خطاب تبشيري مستوحى من الله. فأصبح كل ما له علاقة بالأمة ووحدتها ومصيرها دينياً بالضرورة، بما في ذلك مؤسسة الخلافة، حتى لو كان الإمام الخليفة ليست له سلطة دينية فإنه مع ذلك يتمتع بشرعية دينية [1]

إننا نحسب بأن الدعوة الإسلامية التي أُنزِلَت وحياً إلى النبي كانت تتضمن الإلزام الديني الإلهي لكل ما يتصل بالحياتين الدنيا والآخرة، ولهذا السبب استطاع النبي أن يجمع بين يديه السلطتين الزمنية (تدبير الشؤون الدنيوية للمسلمين) والروحية (هداية المسلمين إلى طريق الحياة الأخرى).

لكن، إذا كان المسلمون الأوائل، بما تربوا عليه من عصبيات قبلية، قلما تنازلت بعضها لبعض عن الزعامة إلاَّ بفعل قوة ما، عسكرية أو اقتصادية، قد عقدوا الولاء للنبي بسبب تميزه بامتلاك عاملين: القوة العسكرية التي أثبتت مقدرتها على تطويع المتمردين، والقوة القدسية بصفته يتلقى الوحي مباشرة من الله كلما واجهته مشكلة ما. فإن هذا التنازل لم يحصل ثانية لغيره بسهولة متناهية، بسبب غياب عاملين أيضاً وهما:

الأول: لم يكن في الدعوة الإسلامية نص صريح و واضح و غير خاضع للتأويل أو التفسير تتحدَّد فيه مواصفات خليفة النبي كقائد للدين والدنيا، وبما لا يدع مجالا للاختلاف حول تعيينه، أو بما يدفع المسلمين إلى التسليم والخضوع له كما حصل تجاه النبي تحديداً، والذي جمع بين يديه الديني والسياسي معاً. وعلى الرغم من أن الشيعة قالوا بوجود هذا النص، إلا أن انهم لم يستطيعوا أن يحملوا المسلمين على الإجماع عليه.

الثاني: لم تكن العصبية القبلية قد انصهرت عند المسلمين تماماً لكي تحل مكانها مثالية الدين في الدعوة الإسلامية، وهذا الانصهار لم يحصل بعد ذلك قط. وإذا كان الاتفاق على مبايعة الخليفة الأول والثاني قد حصل من دون ردود فعل تذكر إلا أنها لم تحصل أيضاً في ظروف مثالية خالية من ردات الفعل.

---

(١) م. ن: ص١٢٨.

إن تفاعل العاملين المذكورين: غياب الوضوح في العلاقة بين الدين والسياسة، وظهور العصبية القبلية بما تحمله من مبدأ التنافس السياسي، فتحا المجال واسعاً أمام المسلمين في العهد الراشدي لتدعيم الموقف السياسي باللجؤ إلى الاستعانة بالدين الذي كان لا يزال في قوة وهجه وتأثيره.

يدفعنا هذا إلى القول إن العامل الديني لم ينته بعد وفاة الرسول، كما لم يزهد أحد بالعامل السياسي، وإنما كانت هناك علاقة جدلية مستمرة بين العاملين، كانت الأرجحية فيه للسياسي، التي كانت تزداد كلما كان المسلمون يبتعدون زمنياً عن مرحلة النبوة.

فإذا أضفنا إلى اعتقادنا ما كان الرسول يمارس فيه الشورى مع صحابته قبل أن يتخذ أي قرار في القضايا السياسية الخطيرة، فإنه يرسخ الاعتقاد القائل بأن السياسي لم يكن مضاداً للديني بالمطلق. فإذا كان هذا حصل في حياة الرسول، فإن السياسي سوف يكون أكثر بعداً عن الديني بعد وفاته.

يبدو أن جعيط أخضع تطور الحياة السياسية والدينية في عهد الراشدين إلى فرضية أن الدعوة الإسلامية كانت قد صهرت المجتمع العربي القبلي انصهاراً تاماً، بما جعل كل ما له علاقة بالأمة ووحدتها ومصيرها هو ديني بالضرورة ومحكوم بالديني أيضاً، بما في ذلك مؤسسة الخلافة. لكن الواقع شيء آخر، إذ أنه لم يُقيَّض لأية دعوة أن تسلك طريق التغيير وتحققه بمثل تلك السرعة، وبالطبع لن تشذَّ الدعوة الإسلامية عن هذه القاعدة.

إذا كان جانب من العمل السياسي يحمل هدف الوصول إلى السلطة، فإنه قد يستعين بما يساعده على ذلك من عوامل عديدة: تأتي العصبية القبلية، في مجتمع لم يتحرر منها بعد، عاملاً مهماً استعان به أطراف الصراع حول الخلافة في المراحل الأولى لبناء الدولة الإسلامية، وثم استمر بعدها طويلاً. وأصبح العامل الديني مؤثراً آخراً في تدعيم العصبية القبلية، العشيرة الأقربين، وتمَّ تطويعه كأداة يستفيد منه العامل السياسي أيضاً.

هـ الإسلام رسالة من الله إلى العرب ،ومن العرب إلى العالم : كانت الجزيرة العربية، في الجاهلية، تعاني من جملة أمراض من جهة، وبذور اتجاهات تقدمية من جهة أخرى. أما أهم أمراضها فكانت تعددية دينية وتعددية قبلية، انعكستا سلباً على أدائها في مواجهة أخطار الأطماع الخارجية والمحافظة على مصالحها

الداخلية المشتركة. أما البذور التقدمية، فكانت اتجاهات سياسية وحدوية لمواجهة الغزو الخارجي من جهة، والخلاص من الغزو القبلي الداخلي من جهة أخرى.

عندما أعلن النبي محمد دعوته للإسلام، وقفت الرواسب السلبية الموروثة من العصر الجاهلي في وجه دعوته، كما يحصل في كل المجتمعات، بحيث تقف الثقافة القديمة في مواجهة الثقافة الجديدة لكي تعيق عملها في التغيير.

جاء الإسلام ليتجاوز، بأشواط كبيرة، منطق التغيير الثقافي البطيء عند المجتمعات، فيقوم بثورة/ انقلاب مفاجئ شكَّل هزَّة كبيرة في وجه المجتمع القبلي العربي في وجهيه: الحضري والبدوي، لكنه وعلى الرغم من تحقيقه الوحدة السياسية والفكرية بشكل ظاهري ونسبي، في أقل من ثلاثين عاماً، بفعل امتلاكه قوتين: القوة الروحية/ الثقافية/ الفكرية، وتأسيسه لقوة مادية/ عسكرية/ اقتصادية، إلا أن هذه الوحدة لم تكن بالعمق الذي يحدث تغييراً جذرياً في ثقافة مجتمع الجزيرة العربية.

بعد وفاة الرسول ، جاءت حروب الردة وأسبابها، والإشكالات من حول موضوع الخلافة واستفحالها، لكي تؤكد أن نتائج التوحيد لم تكن، ، قد طالت العمق بالكامل.

طالما إن الأمر كذلك: دعوة روحية/ دينية ذات ملامح عقائدية واضحة، بُلِّغَت بواسطة رسول عربي، وبلغة عربية، وبمضامين يُشكِّل الواقع العربي جزءًا أساسياً منها، لم تستطع أن تصهر كل الطبقات والعصبيات في المجتمع العربي، في أوائلها كما في مراحلها اللاحقة، فهل تستطيع، إذا، أن تصهرها إذا انتقلت، بالتطبيق، إلى المستوى العالمي، بمجتمعاته المتباينة ومشكلاته الخاصة ؟

يطرح هذا الجانب إشكالية، طالما عانى منها التاريخ العربي الإسلامي ولا يزال: هل كان الإسلام عربي التوجه والهدف؟ أم كان العرب واسطة نقل للإسلام باتجاه العالم؟ أم أنه جاء ليوحد العالم والعرب جزء منه؟ إن هذا يقودنا إلى الإشكالية التالية:

إذا كان الإسلام، كدعوة عالمية، نبتت بذورها الأولى في الجزيرة العربية، فهل يكون في موقع التناقض مع العروبة ؟ وإذا كان ذلك كذلك فإلى أي جانب يكون ولاء العربي المسلم، هل هو للإسلام أم للعروبة؟ أما إذا لم يكن هناك تناقض بينهما، فهل للعروبة، عند العربي المسلم، أرجحية في ولائه إليها، أم تكون أرجحية الولاء للإسلام ؟ فإذا كان للإسلام أرجحية في الولاء على حساب العروبة، فما هو موقع أهل الكتاب من غير

المسلمين بالنسبة لعروبتهم أو لوطنيتهم ؟ فإذا كنا نطرح هذه الإشكالية، في عصرنا هذا، فهل كانت مطروحة في العصر الإسلامي الأول، بالشكل والمضمون ذاتهما ؟

إننا نرى من المفيد أن نلقي نظرة سريعة على التيارات الرئيسة التي عالجت هذه الإشكالية، أو طرحت وجهة نظرها، كمدخل لاستقصاء موقع هذه الإشكالية في اهتمامات العرب المسلمين في المراحل الأولى لنشأة الدعوة الإسلامية وبناء دولتها.

منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبسبب من وفادة المسألة القومية من الغرب، كنظرية، وجد فيها ضالته لمعالجة مشكلاته السياسية والدينية، تاريخياً ب ؛ اقتحم العرب هذه المسألة من أبوابها الواسعة لكي يحددوا ما إذا كان هذا العلاج يحمل لهم الإنقاذ مما هم فيه من مشكلات سياسية واجتماعية، عانوا منها طوال قرون مديدة.

كثيراً ما التبست مواقف الإسلاميين وغيرهم حول علاقة الإسلام بالعروبة.تراوحت تلك المواقف بين مؤيد للعلاقة بينهما وبين معارض، فمنهم المتعصبون للقومية، ومنهم المتعصبون للإسلام، ومنهم من وقف في الوسط. في ظل هذه الدوامة كانت الخلفيات السياسية، والمذهبية الدينية، تلعب دورها السلبي في تمزيق المواقف وتشرذمها وتناقضها.

وهنا سوف نستعرض بعض النماذج من التيارات التي تناولت بالبحث مسألة العلاقة بين العروبة و الإسلام. و على الرغم من تفاوت المراحل التي نشأت فيها، فإن اختيارنا لها كان انتقائياً من حقب تاريخية مختلفة ومن مواقع فكرية متعددة، بعضها جاء من موقع فكري ديني، وبعضها الآخر جاء من موقع فكري سياسي. ولأن بحثنا ليس متخصصاً في هذا الجانب لكي يتابع كل التفاصيل، فإنما غرضنا من تحديد مناهج تلك التيارات، التي جاءت تاريخياً، بعد المرحلة التي نقوم بدراستها، يصب في مجرى توضيح تفسيرنا للعلاقة بين العروبة و الإسلام في المراحل الأولى للدعوة الإسلامية.

-رجَّح البعض الولاء للإسلام «فهو أساس الرابطة التي تقوم عليها الدولة الإسلامية... وليس لقومية أو وطن أو أسرة... وليس معنى ذلك أن ولاء الإنسان لقومه أو حبه لهم، أمر يمقته الإسلام، ولكن إذا تعارض ذلك الولاء مع إقامة أحكام الدين، فعلى المسلم أن يكون ولاؤه لدينه ولربه»[١]. ويرى دعاته: «أن تعميق دعوة القومية ما وُجِدَ أساساً إلا للقضاء على وحدة المسلمين»[٢].

---

(١) أبو الفتوح، أبو المعاطي: **حتمية الحل الإسلامي** : مطبعة الجبلاوي: القاهرة: ١٩٧٧: ص ٦٨.

(٢) م. ن: ص ٢٠٨.

- أما البعض الآخر فيرى أن القرآن دعا «إلى أمة إنسانية وعالم واحد بحجة العدل والمحبة، وهذا العالم أمل الصفوة من المفكرين وحلم المصلحين»[١]. لهذا، «لو وجدت لغة إنسانية عامة تفهمها جميع القوميات، لأرسل بها محمد لأنه رسول الله إلى الناس جميعاً في كل زمان و مكان»[٢]. ومهما يكن فإن سر العظمة في القرآن لا يكمن في اللغة وحدها، بل يكمن في مراميه الإنسانية الخالدة التي لا تحدها قومية، ولا بيئة ولا زمان[٣]

إن الرؤيتين الآنفتين تصبان في دائرة منهج واحد، ألا و هو محاربة العصبية القبلية لصالح العصبية للإسلام والولاء له، وهما لم تميزا بين العصبية القبلية، كنمط إجتماعي تفتيتي، وبين القومية، كنمط إجتماعي توحيدي. فجاء رفضهما للأولى والثانية على حد سواء من دون النظر إلى نوع من المقارنة بين المفهومين.

- هناك من يرى أنه لا تعارض بين الإسلام والقومية، فهو يحسب أن «التوحيد الذي حققه الإسلام للجماعة العربية الأولى كان ذا طابع قومي، ومتسماً بملامح عربية واضحة ...والقرآن الكريم يذكر القوم الذين وحَّد الدين الجديد بينهم، وضمَّ صفوفهم، وألَّف بين قلوبهم، يذكِّرهم بحالهم يوم أن كانوا قبائل وشيعاً يتنازعها ويستبد بها سلطان الفرس والروم ونفوذهم»[٤].

وفي بداية انعكاس تأثير الفكر القومي على العرب، منذ أواسط القرن التاسع عشر، أخذت تبرز إلى العلن مناهج تنويرية في الفكر الإسلامي، تعمل على لِّم الشمل الإسلامي، متحصنة بالمسألة القومية، في سبيل مواجهة الغزو الغربي الجديد.

كان جمال الدين الأفغاني رائداً لهذه الدعوة (١٢٥٥- ١٣١٥هـ/١٨٣٩-١٨٩٧م) الذي أكَّد أن التعصب بنسبته إلى العصبية، هو عقد الربط في كل أمة، يلِمُّ شملها، ويوحدها بالدفاع عن نفسها. وكون التعصب- بحسب الأفغاني- له حد اعتدال وطرفا إفراط و تفريط، فاعتداله هو المطلوب. وينبعث عن التعصب قوة لدفع

---

(١) مغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف** (م٧): دار العلم للملايين: بيروت ١٩٨١: ط ٣: ص ١٢٤.
(٢) م.ن: **(م ٤)**: ص ٤٢٤.
(٣) م.ن: (م ٦): ص ٤٧٥.
(٤) عمارة، د. محمد: **فجر اليقظة القومية**: م.س: ص ٥٠.

الغائلات عن الأمة، لا يختلف شأنه إذا كان مرجعه ديني أو جنسي، فإذا طغى الإفراط والمغالاة على التعصب الديني أو الجنسي يتحول إلى ظلم وجور. فتحت وطأة الضغط الفكري- النفسي للغرب، نفر بعض العرب/ المسلمين من العصبية الدينية لكي يستبدل بها رابطة الجنس، فهو قدَّم الأولى ولم يكن قد بنى الثانية. لكن إذا كانت العصبية الدينية ضرورية لكان على المسلمين أن يرعوها بالعدل، ويأتي ذلك بحفظ الحقوق لأربابها وإحكام الألفة في المنافع الوطنية بين المسلمين و بين أبناء أوطانهم من الأديان المختلفة، لأن المصالح مشتركة ومتبادلة [١].

تصب هاتان الرؤيتان في منهج الموقع الوسط، الذي يحاول التوفيق بين الإسلام والعروبة، لكن على أن تكون القيادة فيها للإسلام كعقيدة روحية وسياسية. فالإسلام كأساس يتفاعل مع الحضارات الإنسانية، ومع التعددية الدينية لأهل الكتاب بالعدل، تربطهم مع مواطنيهم المسلمين علاقات الود والمصلحة والجنس.

- أما المنهج الأخير، فهو يدعو ليس إلى القومية، كتيار فكري، فحسب، وإنما إلى تحقيقه في عمل سياسي وحدودي أيضاً، فهو يعتقد: «بأن الشعور القومي الذي يربط الفرد بأمته ربطاً وثيقاً هو شعور مقدَّس... والفكرة القومية... هي إرادة الشعب العربي أن يتحرر ويتوحد وأن تعطى له فرصة تحقيق الشخصية العربية في التاريخ، وأن يتعاون مع سائر الأمم على كل ما يضمن للإنسانية سيرها القويم إلى الخير والرفاهية»[٢]. ولهذا فإن «الرابطة القومية هي الرابطة الوحيدة القائمة في الدولة العربية التي تكفل الانسجام بين المواطنين وانصهارهم في بوتقة واحدة، وتكافح العصبيات المذهبية والطائفية والقبلية والعرقية والإقليمية»[٣]. أما كيف ينظر هذا التيار إلى علاقة العروبة بالإسلام؟

إن الإسلام هو محطة كبرى في التاريخ العربي، انتقل بالعرب من التعددية القبلية والدينية إلى الوحدة السياسية و الدينية، أخذ من الحضارات التي سبقته وأعطى للحضارات التي لحقت به. فالإسلام لم يرث عن الجاهلية اللغة و الشعر فحسب، و إنما

---

(١) الافغاني، جمال الدين: «**التعصب**» **أضواء على التعصب**: مكتبة الفكر الاجتماعي: دار أمواج: بيروت: ١٩٨٣: ط ١: ص ٢٧- ٣٩.

(٢) دستور حزب البعث العربي الاشتراكي: **نضال البعث (ج٤)**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٥: ط ٣: ص ٢٥.

(٣) م.ن: ص ٢٧.

كل ما اتسمت به الشخصية العربية من قيم البطولة أيضاً، فكان القرآن التعبير العميق عن الشخصية العربية والمحيط بكل أبعادها ومستوعباً نزوعها الإنساني، وقد شكل أيضاً، درعاً واقياً للأمة العربية بحفظ شخصيتها وعبقريتها اللغوية من الضياع (١).

و الإسلام- كما يحسب هذا التيار- ثورة اختصرت الكثير من الزمن في سبيل تحقيق الوحدة الروحية والسياسية للعرب، فهو قد قضى على عقيدة الشرك وكثرة الأوثان والأصنام من جهة، وصهر النزعات القبلية، التي كانت تحول دون تحقيق الوحدة السياسية، في نمط ثقافي فكري واحد، وجمع كل الشتات بين الثقافات القبلية المتعددة في بوتقة واحدة من جهة أخرى. ولم يقتصر دوره على المراحل الأولى فحسب، وإنما امتدت تأثيراته، أيضاً، إلى كل المراحل اللاحقة حتى يومنا هذا (٢).

لم تشهد بواكير الدعوة الإسلامية، وحتى مرحلة متقدمة من العصر الأموي، مثل هذه التعقيدات في العلاقة بين العروبة والإسلام؛ ويعود ذلك إلى أسباب عدة منها:

- لما كان القرآن والسنة لم ينصا بشكل واضح عما يدل على موقف سلبي كلِّي من المسألة القومية أو موقف إيجابي كلِّي، و لما كانت المسألة القومية ليست بالوضوح النظري الموجودة عليه في هذا العصر، لذا لم يكن مطلوباً من المسلمين الأوائل تحديد موقف منها في أثناء التبشير بالدعوة الإسلامية.

- أثيرت علاقة العرب بالشعوب الأخرى، في مراحل متقدمة من التاريخ الإسلامي، عندما استهلكت الخلافات السياسية، الداخلية بين العرب، والخارجية مع غيرهم، الكثير من المحطات التاريخية، عندها أصبحت تلك المسألة من الحاجات الملحة، فانكب المسلمون، العرب وغير العرب، على القرآن والسنة لاستخلاص موقف من هذه المسألة، وقد ارتفع الكلام حولها كلما كان يرتفع مستوى التفسير للقرآن ويتفرع، وكلما كانت الخلافات بين المسلمين العرب وغيرهم تزداد حدة.

حتى عهد متقدم من القرن الثاني للهجرة، نجد شواهد حول الاشتغال بتفسير القرآن الذي كان يُنْظَر إليه بعين الارتياب (٣)، ولما كان المسلمون الأوائل بحاجة إلى توضيح ما

---

(١) فرح، الياس: **في الثقافة والحضارة**: م. س: ص ٨٣- ٨٤.
(٢) العيسمي، شبلي: **عروبة الإسلام وعالميته**: م. س: ص ١٠٤- ١١٨.
(٣) جو لد تسهر، أ جنتس: م. س: ص ٧٣.

يجدونه غير واضح من آيات القرآن، و«منذ القرن الثاني للهجرة، قام علماء الدين المسلمون بسدِّ الحاجة إلى وضع التفسير المأثور في مصنفات متسلسلة من كتب التفسير»[١].
بيد أن المحاولات الأولى لم تبق محفوظة، إلى أن جاء محمد بن جرير الطبري (٢٥١-٣١٠ هـ/ ٨٣٨- ٩٢٣ م) لكي يصنِّف كتاباً يجمع فيه تلك المحاولات من جهة، ويؤشر فيه على بذور الاتجاهات التي أدَّت إلى التفسير الزائد على مجرد التسجيل من جهة أخرى[٢]. «وفي طريقته في تطبيق التفسير يقرِّر الطبري دائماً هذا المبدأ: ينبغي في المرتبة الأولى مراعاة المعنى الظاهر للفظ، الذي لا يجوز أن يتحول عند التفسير إلا أن تكون هناك مواضع أخرى من القرآن أو أسباب خاصة تقتضي تفسيراً آخراً». وهو يحدد هذه الأسباب بأقوال الصحابة والأئمة وعلماء الأمة الإسلامية[٣].

-في المراحل التالية، في عهد متأخر من العصر الأموي، وبفعل الفتوحات الإسلامية، وانضمام مجتمعات كثيرة غير عربية إلى الإسلام، واحتكاك العرب بالمجتمعات الأخرى وانفتاحهم على حضارة تلك الشعوب والمجتمعات، حملت كلها مشاكل جديدة لم يكن يواجهها المسلمون في المراحل الأولى، السبب الذي دفع بالمسلمين إلى الاهتمام بالتفسير، ومنها نشأ علم الكلام بتأثير من هذا التراكم السياسي الواسع.

كان تعدد الولاءات السياسية، مدخلاً أساسياً لتعدد المذاهب الدينية، وهو ما أثَّر على نشأة مذاهب عديدة في التفسير الإسلامي. ولما كان التفسير يصب في خدمة المذاهب، كان هذا الاتجاه، بطبيعة الحال، هو المنبت لكتابة تفسير مذهبي سرعان ما دخل في حوار مع التفسير السطحي البسيط، وهذا ما صار ينطبق على قول العالم اللاهوتي، بيترفيرنغلس في الإنجيل: «كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه». وهذا ما يصدق على القرآن ومذاهب التفسير الإسلامي[٤].

لما جاء التناقض، بين الإسلاميين وغيرهم، حول العلاقة بين العروبة والإسلام، لكي يأخذ مداه في مراحل متأخرة عن نشأة الإسلام الأولى؛ ولما كان الكثير من نقاط التناقض قائم على تأويلات أو تفسيرات مختلفة لآيات القرآن، و لما جاءت مذاهب التفسير، أيضاً، في مراحل متأخرة عن النشأة الأولى للإسلام... لهذا كله علينا أن نعود

---

(١) م. ن: ص ١٠٦.
(٢) م. ن: ص ١٠٧.
(٣) م. ن: ص ١١١.
(٤) جو لد تسهر، أجنتس: م. س: ص ٣.

إلى المرحلة الأولى للإسلام للإطلال على هذه المسألة من مصادرها الأولى، التي لم تكن بعد قد وقعت فريسة بين مذاهب التفسير المختلفة. وإننا نحسب أن العودة إلى آيات القرآن التي لها علاقة بهذه المسألة ضرورية لكي نستطيع أن نحدد، موضوعياً، الاتجاهات الأصلية في نظرة الإسلام إلى العروبة، متبعين الاتجاه التقليدي في التفسير، وهو الذي كان سائداً في تلك المرحلة.

من شروط بناء الأمة أن يكون لها أرض واحدة وثقافة واحدة وسلطة سياسية واحدة. فأرض الجزيرة العربية، كانت الأرض التي انطلقت منها الدعوة الثقافية الإسلامية. ودولة المدينة بزعامة الرسول كانت السلطة السياسية التي تقوم بحفظ وحدتها و تذود عنها وتنظم حياة أبنائها. فإنما الدولة الإسلامية بمفهوم ذلك العصر، كانت هي السياج الذي حقق تلك الأهداف.

فإذا كانت الأرض التي انطلق منها الإسلام خارج الجدل الدائر، فإنما تبقى الثقافة/ الدعوة الإسلامية والرسول/ السلطة السياسية، هما مدار الجدل حول الإشكالية التالية: هل الدعوة الإسلامية موجَّهة للعرب، أم أنها أكثر شمولا ؟ وهل إن السلطة السياسية لتلك الدعوة تخضع للمقياس ذاته ؟

إن الإسلام هو رسول ورسالة وأمة. فالرسول هو عربي، والرسالة موجهة باللغة العربية، والأمة التي ولد فيها الرسول وكانت منطلقا للرسالة هي الأرض العربية.

- أما بالنسبة **للرسول**: فلكل أمة رسول يقضي بينهم بالعدل [١]. وهو منذر لها ولكل قوم هاد [٢].
- أما بالنسبة للرسالة، فلم يرسل الله تعالى رسولاً إلاَّ بلسان قومه ليبين لهم [٣]، وهو يخاطب النبي محمد بأنه يسَّر الرسالة بلسانه لأن قومه يفهمونها لعلهم يتذكرون [٤]، ولما كانت لغة الرسول هي العربية، أنزل القرآن بها لكي يستطيع الرسول أن ينذر أم القرى (مكة) وكل ما حولها [٥]، وهو إنذار إلى الناس بحكمة

(١) سورة يونس: ٤٧/١٠: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾.

(٢) سورة الرعد: ٧/١٣: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾.

(٣) سورة ابراهيم: ٤/١٤ ﴿ومَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاء﴾.

(٤) سورة الدخان: ٤٤/ ٥٨ ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان: ٥٨).

(٥) سورة الشورى: ٧/٤٢: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وما حولها ﴾.

عربية مترجمة بلسان العرب (١)، لكنه لسان عربي واضح وليس بأي لسان آخر (٢)، فهذا القرآن العربي أنزل على قوم عرب يعلمون ما أنزل عليهم من الآيات المفصَّلة، المبيَّنة بلسانهم العربي كي لا يلتبس عليهم شيء منه (٣)، والله تعالى يؤكد بقَسَمٍ منه، أنه قد جعله قرآناً عربياً وليس أعجمياً، أنزله بلغة العرب وأساليبهم لكي يعقلوا ما فيه (٤).

- أما بالنسبة إلى **الأمة** التي يتوجه إليها القرآن، فإن الله تعالى يأمر رسوله بأن ينذر الأقرب فالأقرب من قومه، بادئاً بمن هو أولى بالبداءة ثم بمن يليه (٥)، ويلفت نظره أيضاً إلى أن العرب/المسلمين هم خير أمة أخرجت للناس إذا أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وآمنوا بالله (٦)، ولقد كلفهم بأن يختاروا الاعتدال بأمور دينهم، ويكونوا شهداء على الآخرين من الأمم (٧)، وهو تعالى يأمرهم بأن يتمسكوا بصفات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كشرط لازم لبقائهم خير أمة (٨).

ولئن كانت الرسالة الإسلامية موجهة إلى العرب وبلغة العرب، وبواسطة رسول عربي، إلا أن الله تعالى قد أرسله رحمة للعالمين (٩)، وللناس كافة بشيراً ونذيرا (١٠)، ولم يستثن أهل الديانات السماوية الأخرى، فهو تعالى قد دعا أهل الكتاب إلى عبادة الله الواحد الذي لا شريك له (١١)، ثم توجه بدعوته إلى الناس جميعاً، الذين جعلهم شعوباً

---

(١) سورة الرعد ١٣/٣٧ ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّا﴾.

(٢) سورة الشعراء ٢٦/١٩٥: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾.

(٣) سورة يوسف ٢/ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

(٤) سورة الزخرف: ٤٣/ ٢ و٣ ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِين / إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

(٥) سورة الشعراء ٢٦/٢١٤ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾.

(٦) سورة آل عمران: ٣/١١٠ ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾.

(٧) سورة البقرة: ٢/١٤٣ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدا﴾.

(٨) سورة آل عمران: ٣/ ١٠٤ ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

(٩) سورة الأنبياء: ٢١/١٠٧ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾.

(١٠) سورة سبأ: ٣٤/ ٢٨ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾.

(١١)سورة آل عمران : ٣/٦٤ ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّه﴾.

وقبائل ودعاهم إلى أن لا يعتزى أحد إلى غير آبائه، لكن على أن لا يتفاخروا بالآباء والأجداد، لأن من يكتسب الشرف والكرم والتفضيل عند الله هو من يتصف بالتقوى دون غيره [(١)].

وبالعودة إلى أسباب الخلاف الذي حصل بين العروبيين وبين بعض التيارات الإسلامية في المرحلة الراهنة، أو الخلاف الذي حصل في داخل هذه التيارات نفسها، لوجدنا أنه كان محصوراً بشكل رئيس في تفسير مفردة الأمة من جهة، والالتباس الحاصل من تعريفهم لمفردتي (الشعوب) و (القبائل) من جهة أخرى.

أما بالنسبة لتفسير مفردة الأمة، فهل كان مقصوداً منها أمة عربية، أم أمة إسلامية؟ إوذا بحثنا عما كانت تعنيه في الزمن الذي نزل فيه القرآن لوجدنا أن مفهوم الأمة في كلام العرب، أو حيثما وردت في آياته، كانت لها معان عدة. فهي تعني إما: الرجل الأوحد، أو الجماعة، أو أتباع النبي، أو الدين، أو الرجل الصالح. وحازت هذه المعاني إجماعاً، و لكن أضيف إليها معنيان آخران وهما: القامة، أو الأم[(٢)]. تبتدئ معاني الأمة في حدها الأدنى من الرجل الأوحد إلى حدها الأقصى وهو الدين، أي جماعة الدعوة الشاملة.

ولأن مفهوم الأمة بقي مفتوحاً، فعمومية الدعوة الإسلامية تفترض بقاء الأمة مفتوحة، أي في حال تحقق، ما دامت في العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الإسلامية. هذه الفكروية تفترض الشمول في الدعوة: كانت الدعوة في بدايتها محلية أو إقليمية لا محالة، وحيثما تسيطر على إقليم يتحول إلى قلب للأمة ومركز للدعوة، كان هذا المركز هو قوم الرسول أو تحديداً جماعته المؤمنة بدعوته منذ البداية. هذه المقدمات تفترض أن هناك أمتين: أمة الرسالة الشاملة، وأمة الإجابة أي الأمة الجزئية (الجماعة)، فجماعة المسلمين، إذا، هي البلورة الأولية للأمة الشاملة، بل هي أيضاً التعبير القانوني الأول والمستجد لتأسيس الدعوة[(٣)]. وفي يثرب استطاع الرسول البدء بعملية بناء جماعة المسلمين أو الأمة الوسط أو أمة الإجابة [(٤)].

---

(١) سورة الحجرات: ٤٩/١٣ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

(٢) السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**: م. س: ص ٤٣- ٤٤.

(٣) م. ن: ص ٥٠- ٥١.

(٤) م. ن: ص ٥٣.

هل إن أمة الإجابة هذه، الأمة الوسط، الأمة التي ابتدأت من عشيرة الرسول الأقربين، الأمة التي وُجِّهَت الرسالة الإسلامية بلغتها لكي تفهمها وتفقهها، الأمة التي في أساس التفافها حول الرسول ، استطاعت أن تحافظ على الدعوة والأرض التي انطلقت منها ووحدة الأمة التي استجابت إليها ؟ هل كانت هذه الأمة التي قامت بكل تلك الأدوار إلا في موقع القلب من الدعوة الإسلامية، وإلا الحجر الأساسي في بنائها؟ وهل أصبح الانتساب إليها أساساً للقضاء على وحدة المسلمين؟ وهل انتساب الرسول إلى العرب ونطقه بلغتهم، ولغتهم هي اللغة التي أنزلت بها الرسالة الإسلامية، هو قضاء على الجانب الشمولي في الرسالة ووحدتها ؟

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَة﴾، لكن ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ ﴾، ﴿ومَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ و ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، لذلك ﴿أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾، ﴿وكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وما حولها ﴾، ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ / إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾، ﴿إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾.

لا يغيِّر مضمون هذه الآيات من الخصوصية القومية لبعثة محمد ، إنما تؤكد على البعد الإنساني فيها، وليس على البعد العالمي أو الأممي. فقد أرسل الله محمداً بشيراً ونذيراً لكل الناس من قومه، قويهم وضعيفهم، كبيرهم وصغيرهم، فقيرهم وغنيهم، وليس لفئة أو طبقة دون أخرى، وكل رسول قبل محمد كان يحمل إلى قومه الرحمة. أما لفظة العالمين فهي تشمل ذلك العالم الذي كان معروفاً في الوقت الذي نزلت فيه رسالة الإسلام[(١)].

فالله تعالى حينما فضَّل محمد بن عبد الله على كل العرب، وكل الناس، للتبشير بالدعوة إلى الإسلام، فإنما اصطفاه لهذه المهمة رسولاً، ولأن لكل أمة رسول ، فالنبي محمد هو رسول الله إلى أمته العربية، فأين العصبية في ذلك ؟ فلأن الأمم متعددة، والله لم يشأ أن يجعلها أمة واحدة، فالأمة العربية هي إحدى هذه الأمم، فالمناداة بها ليست لعصبية لأن الله جعلها كذلك؛ ولأن لكل أمة رسولاً، فكان محمد هو الرسول الذي أراده للأمة العربية. لكن هذا الموقع القومي للرسول، لا يحجب أنوار تعاليمه من أن تشع على العالمين وعلى الناس كافة، و في الوقت ذاته لا يمكن لشمولية تعاليمه أن تحجب حقيقة خصوصية الدعوة للعرب. فالقرآن عربي بحكم عربي فصلت آياته باللغة العربية

---

(١) السامرائي، تامر: م.س: ص ٣٤- ٣٥.

وبلسان عربي مبين، .ولو شاء الله لجعل الأمم، القبائل والشعوب أمة واحدة، ولأمرهم بالتفاهم بلسان واحد، متجاوزاً القوميات واللغات الخاصة بكل منها، لكنه لم يفعل ذلك لحكمة عنده وهو العليم الحكيم.

هذه إذاً، أمة الإجابة، الأمة العربية. فعلاقتها مع الإسلام، في بواكيره الأولى، تقوم على ضرورة تأسيس دولة عربية واحدة، بقومها ولغتها و رسولها، و ثقافتها موحدة، يشكل القرآن عمودها الأساسي. وهذه الدولة هي الواسطة التي تنتقل بها الدعوة الإسلامية، كجزء مهم من التراث الحضاري الإنساني، إلى رحاب العالم الأوسع.

فالدعوة الإسلامية لها خصوصياتها في العلاقة مع العروبة، وخصوصياتها قائمة على أن مقومات الشخصية القومية للعرب، والتي تعني مجمل التراث الاجتماعي ممثلاً في تلك المفاهيم والمبادئ والقيم والمعارف والأساطير والعادات والعبادات والشعائر والطقوس والآداب العامة وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية، قد استمرت مع الإسلام بعد أن شذَّبها وطوَّر بعضها ووحَّدها بنظام اجتماعي[1]. وإن المقارنة بين ما كان سائداً في الجاهلية وما جاء به الإسلام يعطي الدليل على ذلك، مثل :نظام الحج ومناسكه والأشهر الحرم والوظائف المتعلقة بالحج، ونظام الطبقات ونظام الأسرة والزواج ومبدأ الشورى، ونظام الغزو والغنائم.

وللدعوة الإسلامية شموليتها الإنسانية التي هي دعوة إلى العالم في مضامينها الروحية التوحيدية، و هي الإيمان بآله واحد. أما في جوانبها الفكرية، اجتماعيا وسياسياً واقتصادياً، فهي تصب في دائرة الحضارة الإنسانية والعالمية وتتفاعل مع غيرها من الحضارات، تأخذ منها وتعطيها.

فنحن لو اعتقدنا أن تحقيق دولة إسلامية عالمية ممكن وسهل، فهل يكون رفضنا للمسألة القومية، ذات الاتجاهات الإنسانية، رفضاً منطقياً ؟ لو كان ذلك صحيحاً لجعل الله تعالى العالم أمة واحدة.

إن الدعوة الإسلامية لم تدع إلى إلغاء الأمة/ القومية، وإنما دعت إلى رفض العصبيات العشائرية كنمط اجتماعي/ نفسي ؟ واشترطت لقيام الأمة/ القومية أن تستند إلى أسس عقيدة دينية ذات ثقافة واحدة قائمة على العدالة الاجتماعية، ودعت كذلك الأمم والشعوب لتتعرَّف على بعضها البعض، وحسبت أن أفضلها تلك التي تتصف بالتقوى، أي التقوى التي يفهمها الإسلام بمعناها الواسع والشامل.

---

(١) م.ن: ص ٩٨.

III- العصر الأموي

الإسلام في مرحلة الصفاء السياسي العربي.

(٤١- ١٣٢هـ/ ٦٦١- ٧٥٠م)

حمل الأمويون، طيلة فترة خلافتهم، عبء مسألتين أساسيتين: استكمال الفتوحات العربية- الإسلامية، وعبء الخلافات السياسية- الدينية بين المسلمين العرب.

أ- استكمال الفتوحات العربية- الإسلامية:

لم تصل حركة التوسع العربية -الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، إلى حدود ثابتة، وهي لم تكن بعد قد تجاوزت العراق وبلاد الشام وجزءًا من مصر، وكانت المنازعات والأعمال الحربية ما زالت قائمة في مختلف الجبهات، وكانت الأرض التي امتدَّ إليها الإسلام معرَّضة لحملات من غير المسلمين وراء الحدود.

تعددت الآراء حول تحديد الدوافع الكامنة وراء عمليات الفتح والغزو والتوسع، التي أخذت تبرز عند الرسول في أواخر حياته، واستكمل بعضها الخلفاء الراشدون والتي اتسمت بها المراحل الأولى للعصر الأموي.

- واصل الأمويون حركة الفتوحات، إذ قاموا بفتح مصر ليحموا فلسطين، ثم احتلوا ليبيا لكي يحموا مصر ... وهكذا دواليك. فطبيعة الحروب الامتداد ما دام لم يقف فاصل طبيعي بين الجيشين المتعاديين؛ على أنه لم يكن هذا هو السبب الوحيد الذي دفع العرب المسلمين إلى التوسع، وإنما كانت هناك أسباب أخرى، منها روح الملك والرغبة في السلطان التي بدأت تظهر عند الخلفاء، وأصبح التوسع يحقق رغبة في نفس الخليفة ليضمن الهيبة لدولته أمام ملوك عصره [(١)] .

- منذ عهد عثمان، كانت أرستقراطية قريش قد استعادت موقعها في الحكم. وهذه الطبقة بحكم انتمائها إلى طبقة التجار، كانت لها مصالح اقتصادية مهمة برزت مظاهرها بعد أن تكدَّست الثروات في أيديها، السبب الذي دفع بالثورة الأهلية في وجه عثمان وأدت إلى مقتله.

---

(١) شلبي، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي** (ج٢): م.س: ص ١١١- ١١٢.

ففي العهد الأموي، كانت هذه الطبقة، تحت ستار العصبية في الصراع بين البيتين الهاشمي والسفياني، مدفوعة بمصالحها إلى أن تحافظ عل الحكم مباشرة بواسطة بني أمية. وقد جذبت إليها في عهد الخلافة الأموية كبار التجار والأغنياء والصيارفة الذين سيطروا على الاقتصاد المكي قبل الإسلام[١] .

فاستنادا إلى ما عرفه تاريخ العلاقات بين الجزيرة العربية ودول الجوار، كانت المصالح الاقتصادية هي الدافع الأساس لتلك الدول في سبيل السيطرة على الجزيرة كممر أو مقر لتلك المصالح، وعند ذاك ولدت طبقة تجارية في مكة كان القريشيون أهم رجالها ومنهم عشائر بني سفيان.

كانت القوة العسكرية للفرس والبيزنطيين ماثلة في أذهان التجار القريشيين كأساس للسيطرة والهيمنة؛ ففي العهد الأموي، حيث كانت تلك الطبقة مسيطرة، فقد عملت على توفير مثل تلك القوة، والتي عمل معاوية على تحديثها بإدخال الأساليب العسكرية البيزنطية ومنها امتلاكه لأسطول بحري ضخم اتجه به شمالاً نحو بيزنطية وجزر البحر الأبيض المتوسط ومصر، ولاحقاً باتجاه المغرب الأفريقي. في تلك المرحلة تحقق للدولة العربية الإسلامية عمقاً جغرافياً وبشرياً واسعاً من جهة، ومصادر اقتصادية هائلة من جهة أخرى. وهكذا رسم العهد الأموي حدود الدولة الإسلامية التي لم يستطع أحد أن يتخطاها بعده في العهود اللاحقة.

وقد يكون الدافع قومياً بسبب ما اكتسبه العربي من الروابط العائلية أو القبلية، أو مما رسخ في نفوس العرب من إيمان بدينهم دعاهم للاعتزاز بقوميتهم، فهم خير أمة أخرجت للناس، وهم أمة لها رسالتها في الدعوة إلى الخير، أو مما انتاب الدولتين البيزنطية والساسانية من اضطراب الأحوال فيهما [٢] .

- وهناك من يرى أن العامل الأساسي والدافع للغزو، هو تلك الآلة الحربية التي أسَّسها النبي ، فهي في حاجة متجددة ودائمة للغنائم، أي أن هناك دوافع دينية وسياسية واقتصادية متشابكة جداً، تعمل جميعها على إقامة ودعم دولة إمبراطورية قومية [٣] .

---

(١) بيضون، ابراهيم: م. س: ص ١٥.

(٢) سالم، السيد عبد العزيز: **تاريخ الدولة العربية**: دار النهضة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ص ٤٦٢- ٤٧٠.

(٣) جعيط، هشام : **الفتنة**: م. س: ص ٥٢- ٥٤.

ويتعزز دور العامل الروحي عند الإسلاميين الذين يرون أن الفتوحات الإسلامية، التي تجاوزت بلاد العرب، لم تكن طمعاً في استعمار البلاد المفتوحة، أو رغبة في استذلال أهلها- كما يفعل الفاتحون الغربيون اليوم- وإنما كانت ضماناً لسلامة الدولة الإسلامية من جانب، وحباً في إدخال العالم الحائر النفس في دين الحق والخير والعدل والسلام من جانب آخر ... [١].

إن ما يعزز دور العامل الروحي (الجهاد)- كما يحسب البعض- هو أنه يقوم على طبيعة تصور المسلمين الأوائل ومشروعية سلطتهم وفتوحاتهم، فهم أمة النبي المستخلف على النبوة استناداً إلى كثير من الآيات القرآنية التي تصورهم على أنهم خلفاء الله في الأرض، وقد أوكل هذا المشروع إلى النبي العربي محمد لتحقيق هذا المشروع الإلهي [٢].

لكن البعض الآخر يرى أن الجهاد لم يكن واجباً دينياً يلزم المسلمين بالقيام به لتأسيس دولة عالمية للإسلام، ويستدِّل على ذلك رداً على الذين يستندون إلى رسائل النبي إلى الملوك خارج الجزيرة، أو إلى آيات قرآنية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاس﴾، وكأنه تشريع لنشر الإسلام عن طريق الحرب، حينما يؤكد أن الجهاد كان يُقصد به الدفاع عن الإسلام ومحاربة المشركين أعداء الرسول الذين عارضوه واضطهدوا أتباعه وأرغموهم على الهجرة إلى الحبشة، استدلالاً من قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج: ٣٩). ويستند القائل بهذا الرأي أيضاً إلى أن المسلمين الفاتحين لم يفرضوا الإسلام على الشعوب الأخرى وإنما خيروهم بين ثلاث: إما الإسلام، أو الجزية أو الحرب. ويأتي في سياق الاستدلال هذا مضمون كتاب عمر إلى قادته العسكريين بعد معركة القادسية، وبعد فتح مصر، بأن لا يتابعوا زحفهم [٣].

إن كتب الرسول إلى الملوك والأمراء من جيران العرب، كانت تتضمن دعوتهم إلى الإسلام والاعتراف به التزاماً بدوره في التبشير والإنذار. غير أن الموقف العدائي الذي اتخذوه، مثل قتل رسول النبي إليهم أو تمزيق كتابه، أو بسبب التحركات المريبة لجيش الروم، دفعت بالنبي إلى تسيير حملة لتأديب الغساسنة، ثم التوجه إلى تأمين الحدود

(١) جمال، أحمد محمد: **محاضرات في الثقافة الإسلامية**: دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٨٣: ط ٦: ص ٢٩٣.
(٢) السيد، رضوان: «بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية»: م. س: ص ١١- ١٤.
(٣) سالم، السيد عبد العزيز: م. س: ص ٤٥٧- ٤٦١.

الشمالية للدولة العربية من أي اعتداء عسكري يقوم به الروم، وقد تابع أبو بكر تحقيق رغبة النبي فحشد لواء توجه إلى تيماء في الشام ومهمته أن لا يقاتل إلا من قاتله. أما بالنسبة لعرب العراق الذين وقفوا في وجه الفرس عندما أخذوا يتحرشون بالعرب، فقد أرسلت إليهم تعزيزات لدعمهم من جهة، ولتحرير الحيرة من جهة أخرى، إضافة إلى حماية البحرين والجزيرة العربية. فكانت «الفتوح الأولى مغامرة حربية خرجت إلى حيز الوجود دون تدبير سابق أو وفقاً لخطة موضوعة، وإنما جاءت نتيجة لظروف خاصة تحكمت في الأحداث، ولم يكن العرب يقصدون فتح الشام وفارس ومصادمة أكبر دولتين كانوا يتهيبونهما»[١].

فإذا رجعنا إلى أخبار التقليديين من مؤرخي تلك الفترة نلاحظ أنها تمحورت حول عامل رئيس وهو العقيدة التي أحدثت انقلاباً في المجتمع، من الوثنية إلى التوحيد، ومن الاستغلال إلى العدل والمساواة، لذلك انساق المؤرخ التقليدي مع نزعته الرومانسية المتأثرة بالغيبيات والقوى الخارقة، حيث أرجع نتائج حركة الفتوحات إلى قوى إلهية تدخلت لمصلحة المقاتل المؤمن، فهو بمثل هذه النظرة يحصر الاتجاه التاريخي للفتوحات بجوهرها الديني القائم عملياً على أحد أركان الإسلام وهو الجهاد [٢].

وإذا كان البعض قد نظر إلى العامل الاقتصادي كسبب محرك للسياسة التوسعية، إلا أن أياً من: الجهاد أو الاقتصاد، لا يصلح منفرداً لمناقشة البواعث الحقيقية لحركة الفتوح، فهما متلازمان ومتكاملان: أي أن للجهاد محتواه المثالي، هو التضحية، في الوقت الذي اتخذ فيه بعده الدنيوي متمثلاً في الغنائم وعائدات الحرب الأخرى [٣].

أياً كانت دوافع الغزو والفتح والتوسع، فإن القضية كانت مزعجة للسلطة التي تسعى إلى تأسيس دولة تضبط الأمور في داخلها، فإن حالة التسلح الدائم كانت تصب في غير صالح السلطة. فالجند الإسلامي أخذ يشكل عبئاً بمطالبته في المشاركة في الحكم، لذا فكر معاوية بإيقاف الجهاد في الشرق لترتيب الأوضاع في العراق ودعم سلطته فيه، وقد أوقفه عمر بن عبد العزيز بحجة أنه تحول إلى تجارة [٤].

(١) م.ن: ص ٤٦٣- ٤٦٥.
(٢) بيضون، ابراهيم: م.س: ص ٣٣- ٣٤.
(٣) كاهن، كلود: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**: نقلا عن بيضون، ابراهيم: م.س: ص ٤١.
(٤) السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**: م.س: ص ١٦١- ١٦٣.

تعددت الآراء حول الدوافع التي حدت بالعرب المسلمين إلى توسيع حدود الدولة العربية الإسلامية:

فمن قائل إنها دوافع عسكرية- سياسية تتجه إلى حماية الحدود، إما بالوصول إلى حواجز طبيعية، أو ترسيخ هيبة الدولة الجديدة في وجه الطامعين فيها. وقد عزز منطقية هذه الدوافع قوتان: القوة العسكرية العربية الإسلامية الكبيرة، وقوة الأطماع الفارسية- البيزنطية التي دفعت بالدولتين لاستعادة هيبة سياسية ومواقع إقتصادية خسرتاها، بالإضافة إلى وجود قوة عربية إسلامية نامية فتية متجددة، تشكل مصدر تهديد دائم لهما.

- إلى قائل إنها دوافع سياسية- قومية لاستعادة الأرض العربية التي كانت تستبيحها القوى الكبرى، الفرس والروم؛ و بذلك تحققت أماني عرب الجاهلية من خلال الوحدة السياسية التي كانت فضلاً كبيراً من الإسلام.

- مروراً بدوافع اقتصادية كانت واضحة لدى طبقة التجار القريشيين وغيرهم من الأثرياء من جهة، وطموح الطبقات الفقيرة إلى زيادة دخلها والتي كان مصدرها الأساسي غنائم الغزو من جهة أخرى.

- ودوافع اقتصادية- سياسية لاستعادة الموارد الاقتصادية العربية التي استباحتها القوى الخارجية، حيث كان أهل الدار وسطاء ثانويين في التجارة العالمية بين القوى المهيمنة والمستهلك العربي من جهة أو بين القوى الاقتصادية العالمية من جهة أخرى.

- انتهاء بدوافع دينية -روحية، روحية -قومية غذتها وأعطتها نمواً متزايداً تلك الدعوة الموحِّدة دينياً، ثم الموحِّدة سياسياً لكل القبائل العربية. بلغت تلك الدوافع الروحيه من قوة الدفع الذي تفاعل فيه الديني الإسلامي مع السياسي القومي، وازدادت وتائر التأثير من جراء الواقع الذي حقق فيه مبدأ الدعوة الإسلامية نتائج سريعة في توحيد العرب سياسياً، فكانت انعكاساتها سريعة في إعطاء المزيد من الشحنات النفسية والمعنوية القومية التي كانت تزداد كلما تحقق نصر جديد.

إذا ما تلاقت هذه الشحنات المعنوية، الدينية- السياسية، مع المصالح الاقتصادية لكل طبقات المجتمع، التاجر والغني، طمعاً أو أملاً في زيادة الأرباح، والفقير أملاً بغزارة الغنائم، قياساً مع السابق، التي أخذت تؤمنها عمليات الفتح والتوسع، .إذا أضيف إليها

روحية الاعتزاز القبلي بالنفس والفخر بالعشيرة والقبيلة القوية، والقوم الأقوياء، لأن الإسلام أصبح قبيلة القبائل المرهوبة الجانب.

وبما أعطته آيات القرآن من شحنات زائدة، معنوية ومادية وعسكرية: أمة/ قبيلة ليست كالأمم/ القبائل، فهي خير أمة/قبيلة أخرجت للناس، استخلفت في الأرض ورسالتها دعوة الآخرين إليها، وثوابها في ذلك حصة أخروية، وحصة دنيوية في أرزاق وأموال ورقاب الأمم المغلوبة، أو المستجيبة للدعوة، أو الدافعة للجزية.

تلك الدوافع/ العوامل: دينية، دينية- روحية، دينية- سياسية، روحية- قومية، اقتصادية- سياسية... شكلت دافعاً خاصاً ومتميزاً، فيه من القومية العربية، كما فيه من الدينية الإسلامية، وجهان متلازمان، كل وجه يعطي الآخر ويأخذ منه في حالة جدلية متواصلة، تتعزز هذه الجدلية كلما تحقق انتصار جديد.

كانت القوة الجديدة النامية، المعتزَّة بقبليتها القومية المتوحدة سياسياً، المستقوية بثقافة دينية توحيدية فيها من المكاسب الأخروية والدنيوية، في مواجهة امبراطوريتين كان الاهتراء الداخلي قد أخذ منهما مأخذاً واسعاً، وتحقق النصر تلو النصر واستفادت منه القبائل والطبقات، بشكل نسبي.

كانت الامتيازات الطبقية، بوجوهها كافة ما زالت غائبة:

- أما **الداخلية** فلم تكن قد ظهرت بعد في ظل غياب البطالة، لأن حملات الغزو كانت تحتاج إلى طاقات كل العاطلين عن العمل، فهي تؤمن الدخل للجميع أفراداً وقبائل.

- وأما **الخارجية**، فبالنسبة للشعوب المغلوبة، حيث لم تكن حالة الاستقرار متوفرة لها، فكان هاجسها- في خلال الاندفاعات الأولى للفتح العربي الإسلامي- أن تحافظ على حياتها سواء بالانضمام إلى الإسلام، أو بدفع الجزية اتقاء لويلات الحرب، أو مواجهة الحرب ثم الهزيمة المؤكدة؟ لذا فقد انشغلت الأمم المغلوبة بلملمة أذيالها وتضميد جراحاتها، وانتظار العدل والمساواة التي سوف تؤمنها الدولة الإسلامية.

وما إن تستقر الأحوال حتى تعود الصحوة، داخلياً وخارجياً، فيتضاءل الأمل ويظهر السراب، فتتشكل الزوايا الحادة للإشكاليات واحدة تلوها الأخرى.

جاء الأمويون، في ظل حرارة الدعوة الإسلامية وفتوتها، وفي ظل الوحدة القبلية العربية، ليرثوا سلطة قوية تنتشر مهابتها في الداخل والخارج، تنافس الإمبراطورتين الكبيرتين: الفارسية والبيزنطية، اللتان لم تستكن بعد أطماعهما في استعادة ما خسرتاه من أرض ومهابة، خاصة وأن حدود الإمبراطورية الإسلامية الجديدة لم تستقر بعد، وفيها ما يغري باستعادة ما تمت خسارته.

استؤنفت حركة التوسع في العهد الأموي، وشملت، الروم في آسيا الصغرى، والشمال الأفريقي امتداداً إلى إسبانيا، والميدان الشرقي إلى ما وراء النهر إلى بلاد السند(١).

وأدت حركة الفتح العربي- الإسلامي إلى تكوين إمبراطورية واسعة تحكمها طبقة عربية مصممة على ترسيخ سيادتها، وهذه الطبقة هي أيضاً مسلمة، وهذه سمتها المميزة.

ففي عصر الأمويين أمكن لغير العرب الدخول في هذه الطبقة السائدة عندما تبنوا الإسلام وانتسبوا إلى القبائل العربية إما برباط الولاء وإما بالتعرُّب... ولهذا انتسب إلى الإسلام فرس وأتراك وبربر من غير أن يتعرَّبوا حتى وإن كانت العربية هي اللغة الدينية والفكرية والعلمية التي كان مثقفوهم يستعملونها عند اللزوم (٢).

ولأن الدول والأمصار التي افتتحت، لها لغاتها المحلية غير العربية، ابتدأ الأمويون، منذ عهد عبد الملك (٢٦- ٨٦ هـ/ ٦٤٦- ٧٠٥ م) حتى عهد الوليد، بتعريب لغة الدواوين وصك النقود العربية الإسلامية (٣).

ولما تفرق الصحابة العلماء في الأمصار أنشأوا حركة علمية، فتخرَّج على أيديهم التابعون ثم تابعوهم؛ عندئذ دخل عنصر الموالي وأولادهم في الحركة العلمائية، حتى إذا كان عصر التابعين و تابعيهم، كان بعض حملة العلم عرباً وأكثرهم من الموالي وأبناء الموالي (٤)، لأن الصحابة استكثروا من الموالي يستخدمونهم في بيوتهم وأعمالهم (٥).

شعر بعض الخلفاء بالحاجة- في سياسة الدولة- إلى تعرف أخبار الملوك والأمم الأخرى وسياستهم و أنظمتهم، و هذا كان ضرورياً بعد أن اتسعت المملكة الإسلامية

---

(١) شلبي، أحمد: م. س.: **(ج ٢)**: ص ١١٣.

(٢) رودنسرن، مكسيم :**العرب**: م. س: ص ٢٩.

(٣) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٢٦٧- ٢٨٧.

(٤) أمين، أحمد: **فجر الإسلام**: دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٧٥: ط ١١: ص ١٥٢.

(٥) م. ن: ص ١٥٥.

هذا الاتساع الكبير. و لما كان كثير من الشعوب المختلفة ذوات التاريخ قد دخلت في الإسلام، فقد نقلوا إلى العربية تاريخ أممهم و أخذوا يبثونه بين المسلمين، إما عصبية لقومهم أو نحو ذلك، مثل ما حصل مع كثير من اليهود الذين أسلموا وهم يعلمون كثيراً من تاريخ اليهودية. وقد نمت القصص لأنها تتفق وميول العامة، ويظهر أنها اتُّخِذَت أداة سياسية يستعين بها كل عنصر وجنس لترويج حزبه والدعوة له.

ومع أن الحركة الفلسفية كانت أقل الحركات انتشاراً في ذلك العصر إلا أن مظاهرها الأولى انطلقت من المدارس السريانية. و هذه الحركات جميعاً: الحركة الدينية وتاريخ الأمم الأخرى والقصص والفلسفة، كانت تتساند ويعاون بعضها بعضاً، وقلَّ أن نجد في ذلك العصر ما يسمونه الآن تخصصاً [١].

كانت نشأة العلوم «حلقة مهمة في تسلسل حركة التطور الشاملة، إذ كان تعبيراً عن حاجات هذا التطور إلى شكل من أشكال تنظيم المعرفة، يتجاوب مع حاجات التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والإداري والمالي الجديد الذي بدأ يبرز في الدولة الأموية... وقد وضع تطور المجتمع، وتطور حركة الثقافة، قضايا فكرية جديدة أمام الناس... وكانت حركة التفاعل الاجتماعي والثقافي بين العرب والشعوب الأخرى، والثقافات القديمة تغذي هذه القضايا الجديدة بعناصر فكرية جديدة. ..»[٢] .

نظرة سريعة إلى الأرجاء الواسعة من الدول والأمصار التي أصبحت تحت ظل الدولة الإسلامية، تُرينا أنها تضم شعوباً ومجتمعات متباينة في الحضارات واللغات والانتماءات القومية والدينية، فقد انتمى كثيرون منهم إلى الإسلام: كالفرس والروم والبربر والكرد والأتراك وغيرهم.وقد اختلط العرب المسلمون بأصحاب الديانات مثل النصرانية واليهودية والصابئة والمجوسية والمزدكية والزرادشتية، وتفاعلت البساطة الاجتماعية العربية مع العادات الاجتماعية المعقَّدة للشعوب الأخرى.

كان من نتائج الفتوحات العربية الإسلامية انضمام عدد ضخم من الموالي إلى الإسلام، وهذا ما شكل أساساً لطبقة سوف تلعب دوراً مؤثراً في التاريخ الإسلامي ، إيجابياً في بعض جوانبه، وسلبياً في جوانبه الأخرى.

---

(١) م. ن: ص ١٥٢- ١٦٤.

(٢) بروكلمان، كارل: م. س: ص ١٢٤.

أما الجوانب الإيجابية فقد شملت الحركة العقلية- الفلسفية، والإدارة التي تطال تنظيم شؤون الدولة، والتزاوج في الحياة الاجتماعية؛ أما الجوانب السلبية فكانت بارزة من خلال ما أبداه الموالي من طموحات في التأثير على الحياة السياسية استناداً إلى أنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، أو من خلال الشعور بالغبن من أوسع القواعد لهذه الطبقة.

لم تكن هذه المسألة تشكِّل الجانب الوحيد في ما حمله هذا العصر من إشكاليات، وإنما كان خضوع عدد كبير من أصحاب الديانات الأخرى - ومنهم المسيحيون بشكل خاص- لحكم الإسلام هو الجانب الآخر لتلك الإشكاليات.

كان هذا الجانب يؤسس لإشكالية، على الرغم من أن المصادر التاريخية لذلك العصر تؤكِّد على أن علاقة المسيحيين مع المسلمين كانت تقوم على الاختلاط، حتى لقد كانوا يؤدون وإياهم الفرائض الدينية في مواطن كثيرة تحت سقف واحد، وقد حفظ المسيحيون هذا التسامح، وتحول إلى إخلاص وتعظيم لا نزال نقع عليه في الروايات النصرانية وحتى في كتب التاريخ الإسبانية [١]، وقد استمرت علاقة المسلمين بالمسيحيين واليهود والصابئة، إيجابية في أكثر جوانبها حتى بعد تحلل الدولة الإسلامية إلى دويلات منفصل بعضها عن البعض الآخر في القرن الرابع الهجري [٢].

جاء الانفتاح العربي على الحضارات الأخرى، خاصة الفكرية منها، لكي يرفد الخلافات السياسية التي نشأت بين المسلمين العرب منذ وفاة الرسول، بمقدرة على الجدل والتأويل لتدعيم اتجاهات هذه الفئة أو تلك.

كانت تلك الخلافات ذات جذور عربية أو إسلامية، أو عربية- إسلامية، فكل فئة تدعم رأيها بالنصوص الدينية، إلا أن الحياة العقلية الجديدة، إثر الاحتكاك الحضاري والفكري، قد أضفت على النصوص الدينية صبغة التأويل والجدل والفلسفة المنقولة عن النصرانية واليهودية والفلسفة اليونانية، وعن العقل الزرادشتي أو المانوي. وهذا ما سوف نقوم بتفصيله فيما يأتي:

---

(١) بروكلمان، كارل: م. س: ص ١٢٤.

(٢) ميتز، آدم: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** : دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٦٧: ط٤: ص ٧٥- ١١٨: (تعريب أبو ريدة).

ب- الفرق الدينية ذات جذور سياسية عربية:

مرَّت خلافة كل من أبي بكر وعمر بدون إشكالات ذات شأن، إلاَّ أنها أسَّست للخلافات القادمة، منذ خلافة عثمان، وازدادت حدة بعد خلافة علي.

انقسم المسلمون، منذ خلافة عثمان مروراً بالثورة عليه وانتهاءً بمقتله، وتولّى علي الخلافة بعده، إلى فريقين: فريق علي ومؤيديه، و فريق الزبيريين المعارضين لخلافته؛ و حُسِم الصراع بينهما لصالح علي إثر انتصاره عليهم في وقعة الجمل. وما إن استتبَّ الأمر له حتى ووجه بمعارضة من معاوية، والي الشام آنذاك، و انتهى إلى صراع بينهما في حرب صفين. وإثر اتفاقهما على التحكيم المشهور، خرجت فئة من أنصار علي عليه سُمِّيَت بالخوارج. في حينها فُتِحت جبهة أخرى من الصراع بينهما في أكثر من موقعة كانت أهمها معركة النهروان. وكان اغتيال علي على أيدي الخوارج من نتائج هذا الصراع، واستُكْمِلت الجولة لصالح معاوية بعد أن بايعه الحسن بن علي بالخلافة.

كان من نتائج هذا الصراع الدامي والمرير، الذي ابتدأ بعد قليل من خلافة عثمان واستمر قليلا بعد اغتيال علي، أي قرابة السنين العشر، أن تولى الخلافة الأمويون، وقد دافعوا عنها، حتى ولو كان هذا الأمر متوجاً بارتكاب مجزرة بحق الحسين بن علي.

أسس العهد الراشدي لعدد من الفرق الدينية السياسية، وأصبحت أكثر نضجاً في العهد الأموي: الشيعة، القدرية، المرجئة، الكيسانية، بالإضافة إلى الحزب الأموي.

إذا كانت هذه الفرق قد وُلِدَت من رحم التناقضات العربية- الإسلامية، وهو ما سوف نقوم بتفصيله لاحقاً، فإن انفتاح العرب على الحركة العقلية للشعوب الأخرى، وما سوف يُولِّدُه المجتمع الإسلامي الجديد من إشكاليات سوف تتضافر حول النواة الأساسية، أي المتناقضات العربية، لتتشكل منها تيارات أوسع، تنتقل من دائرة الخلافة وتناقضات المواقف العربية، إلى دائرة غرس بذرة الدولة الإسلامية العالمية. لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن تأثيرات الانفتاح على الحركة العقلية الخارجية، وانضمام أعداد كبيرة من غير العرب إلى الإسلام، كانت ذات وجهين:

- **الأول**: كان انتقال التراث العقلي، ولو بصورته النسبية في العصر الأموي، ذا أثر في مساعدة الفرق الدينية- السياسية على أن تنهل منه لتدعيم حججها الدينية في ما ذهبت إليه من معتقدات.

الثاني: انحاز كثيرون من الموالي إلى هذه أو تلك من الفرق، وبشكل واسع إلى الفرق التي كانت تقف في دائرة المعارضة لأي سلطة كانت، وهؤلاء كانوا أقدر على استخدام ما يمتلكون من خلفيات ثقافية وعقلية سابقة لاعتناقهم الإسلام.

ج- عالمية الدعوة ليست نظرية تعطى فحسب، وإنما هي واقع يأخذ أيضاً:

احتجَّ صحابة الرسول ، المهاجرون، بأنه لا بد من حصر الخلافة في أولياء النبي وعشيرته [(١)]؛ وحصرها علي ومؤيدوه في أهل بيت الرسول [(٢)]، ونسج الأمويون على منوالهم وحصروها في قريش.

بدَّل الأمويون في المفاهيم السياسية لنظام الخلافة الإسلامية، حيث انقلبت الخلافة إلى مُلْكٍ يتوارثه بنو أمية القريشيون؛ و كان هذا أول انقلاب منذ أيام الخلفاء الراشدين.

كان الاهتمام الأساسي، منذ انطلاقة الدعوة الإسلامية، منصباً على التبشير الديني، فالقيادة النبوية أولت مفاضلة الدعوة و الفتح على التبدُّل الاجتماعي الداخلي، جاء بعده مفهوم الخلافة وكان هدفها متابعة الدعوة وتعميم الفتوحات، مما أجَّل عمليات التبدل الاجتماعي حتى جاء الانقلاب الأموي [(٣)].

بدأ الإحساس بالعبء الملقى على كاهل الدولة الأموية، فهل يكون التوسع بالفتوحات، كمظهر أساسي من مظاهر متابعة الدعوة، له الأولوية على حساب الاهتمام بعمليات التبدل الاجتماعي وترسيخ أسس الدولة الفتية ؟

بعد أن عرفت الدولة الإسلامية أقصى مدياتها الجغرافية في عهد الأمويين، ابتدأ هؤلاء يتخوفون على هذه الدولة المترامية الأطراف من التفسخ والتفكك، أو أقله قد شعروا بضعف سيطرتهم على ما بدأ يظهر من تحولات سياسية أو اجتماعية. ومع أن هذه التحولات كانت لا تزال جنينية، كمثل ما أخذ يبرز من طموحات لدى العسكريين، إلا أنها تفسر لنا مواقف التردد، عند بعض خلفاء بني أمية، في متابعة الجهاد، وهو ما ظهر لدى معاوية، لكن عمر بن عبد العزيز اتخذ قراراً بإيقافها.

---

(١) سالم، السيد عبد العزيز: م. س: ص ٤٢٩.
(٢) م. ن: ص ٤٣١
(٣) خليل، خليل أحمد: م. س: ص ٩٩.

إن لم تكن أسباب التردد واضحة تماماً، لأن المتناقضات لم تكن قد ظهرت كلها بعد، ولم تكن قد بلغت من النضج الذي يؤهلها لأن تدخل في دائرة الفعل الحقيقي، إلا أن ما لمسه الأمويون من مظاهر سلبية جنينية لنتائج عمليات التوسع كان كافياً لكي يؤشِّر إلى أن الدعوة الفكرية الدينية- الاجتماعية السياسية مهما بلغت من العمق والصدق والمثالية الجاذبة، تبقى غير كافية لإحداث التبدل و التحول الجذري في الحياة الاجتماعية والسياسية لشعب واحد فيه عوامل التجانس أكثر من عوامل الافتراق، فكيف بالأحرى لهذه العمليات أن تعطي تأثيرا في مجتمع تسوده الإثنيات القومية والدينية والثقافية، كمثل المجتمع الإسلامي الجديد الذي فرضت وجوده عمليات الفتح الواسعة ؟

تواجه هذه المسألة/الإشكالية، مثالية كثير من الإسلاميين، قديماً وحديثاً، وهي تلك التي بالغت في قولها بأن الدعوة الإسلامية قد حقَّقت نتائج باهرة في التبدل الاجتماعي والفكري والعقيدي، عند العرب وغيرهم، أكثر بكثير مما كان الواقع يحتمله حينذاك.

كانت طوباوية هؤلاء سبباً لوقوعهم في أوهام التحليل وانسياقهم في الاستدلال على قاعدة الطلاق بين الواقع والنظرية، لأنه ليس من الواقعية أن يتزاوج الواقع الكائن مع نظرية ما يجب أن يكون بمثل هذه السرعة وبمثل تلك النتائج.

جاءت تطورات الواقع على الصعيدين الديني والسياسي، منذ مرحلة الخلفاء الراشدين، وأصبحت أشد وضوحاً في مرحلة الأمويين، لكي تدعم المنحى الذي يحسب أن عالمية الدعوة ليست سهلة التطبيق.

من غير الممكن أن تقفز أية دعوة ثقافية من إطارها الجغرافي- المجتمعي الخاص، قبل أن تتمثل فيه ويتقبلها وتصهره وينصهر فيها، إلى الدائرة الأرحب والأوسع، أي إلى مجتمعات أخرى لها خصوصياتها و تميزاتها. ولعلنا نجد في استعراض واقع الحياة العقلية والدينية و السياسية في العصر الأموي ما قد يبرر ما ذهبنا إليه من استنتاجات.

وإننا نحسب أن نتائج الفتوحات الإسلامية الباهرة، لم تلغ ما يمكن احتمال حصوله من ثغرات ومشاكل بسبب عمليات التبدل الاجتماعي والسياسي والثقافي والعقيدي على المستوى العربي أولاً، وعلى ما أضافته عمليات الفتح الإسلامي من إشكاليات واسعة نتيجة انضمام غير العرب إلى الإسلام وخضوعهم للدولة الإسلامية ثانياً.

د- نمو المعارضة الدينية- السياسية واستفحالها:

لم تشهد بواكير العهود الإسلامية الأولى، المرحلة النبوية والراشدة، ما يدل على أن المسلمين الأوائل قد اختلفوا حول مسائل دينية أدت بهم إلى تمايزات واضحة ومؤثرة.وجلّ ما وصَلَنا أن الرسول كان يحذِّر أصحابه من الوقوع في الجدل، حول مسائل تحتمل التأويل أو لا تحتمل، خوفاً من وقوع أية فتنة بين المسلمين.

ولئن كان المصحف الإمام، الذي أمر عثمان بجمعه وتوحيده، هو في الواقع النص الوحيد الذي أصبح بين أيدينا اليوم، لم يجمع الصحابة على الاعتراف به أول صدوره، مع أنهم أجمعوا عليه، لاحقاً، بدون جدال أو عناد يذكر.

أخذت، بعد وفاة الرسول، تتشكل اتجاهات متعددة حول تحديد مواصفات الخليفة الذي سوف يحلُّ مكانه في قيادة الدولة الإسلامية؛ ولم تختلف هذه الاتجاهات على ضرورة وجود من يخلف النبي، لكنها أخذت تتلون بتلاوين سياسية، لتحديد مواصفاته، كان بعضها قائماً على الحق القبلي العشائري، وبعضها الآخر على الإقليمي- السياسي؟ فكان هذا الجدال يؤسس للنواة الأولى في تاريخ الافتراق السياسي بين المسلمين.

أخذت هذه النواة تصعد باتجاه تكوين الفرق الدينية- السياسية، حيث لجأت كلها إلى القرآن و السنة، فكانت كل منها تجد ضالتها فيهما، إما نصاً و إما تأويلا. فأصبح العصر الأموي المفصل الذي بدأت فيه الفرق تتمايز دينياً وسياسياً.

كان عهد معاوية مصحوباً، بالنسبة للمعارضة، بذكريات القمع والملاحقات. فهو كان قابضا على السلطة بكلتى يديه، و معه رجاله الأقوياء و استخباراته الراصدة؛ وكانت المعارضة تنتظر أفول عهده، وتعمل على تقويض أركانه، وهذا ما حصل فعلاً، خاصة بعد أن حوَّل الخلافة إلى مُلْكٍ، كانت مظاهره الأولى وصية معاوية بالعهد لابنه يزيد [١].

افتتح يزيد عهده بأول مجزرة كبرى، بحق بيت آل الرسول، في موقعة كربلاء التي أدَّت إلى مقتل الحسين بن علي، منافسه على الخلافة. فشكلت هذه الواقعة، بحد ذاتها، مفصلاً أساسياً في استمرار حالة التناقض واستفحالها في المراحل اللاحقة [٢].

---

(١) بيضون، ابراهيم: م. س: ص١٨٣- ١٨٤.

(٢) م. ن: ص١٩٠- ١٩١.

ترافق كل من التوتر السياسي الداخلي مع اشتعال جبهة الحدود الشمالية مع البيزنطيين. و إذا كان الأمويون قد حاربوا على الجبهتين إلا أنهم أعطوا الصراع الداخلي أولوية في اهتماماتهم، إلى أن تحقق هدفهم في عهد عبد الملك في العامين (٧١هـ/٦٩١ م) و (٧٣ هـ/٦٩٣ م) في كل من الكوفة والجزيرة العربية [١].

لم تكن عوامل تفجير الصراع السياسي، بين الأمويين والمعارضة، ذات أصول عربية فحسب، وإنما لحق بها، أيضاً، توالد للمشكلات اقتضتها الفتوحات الإسلامية لشعوب غير عربية انتمى بعضها إلى الإسلام، وبعضها بقي من رعايا الدولة الإسلامية محافظاً على ديانته الأصلية.

نشأت، في ظل توسع الدولة الإسلامية، حاجات وإشكالات أمام الخلفاء:

- فالحاجة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي والإداري والمالي، دفعت بالأمويين إلى الاستعانة بخبرات الموالي وأهل الذمة.

- أما الإشكالات فظهرت بدخول عناصر جديدة غير عربية بعضها أصبح مسلماً، وبعضها الآخر حافظ على ديانته، وبشكل خاص أهل الكتاب.

بانفتاح الأبواب أمام هؤلاء للدخول في جهاز الدولة من جهة، وبالاختلاط الحر مع العرب المسلمين من جهة أخرى، سهَّل لهم أن يبثوا معتقداتهم وثقافتهم في المجتمعات التي عاشوا بينها، مما أدَّى إلى تطعيم الثقافة العربية والإسلامية بعناصر جديدة.

وأما انتماء أعداد كبيرة منهم إلى الإسلام، فحسبوا أن مبادىء العدالة و المساواة هي قيم عامة وهي حق من حقوقهم كمسلمين، وحولها تمحورت بعض إشكالات الصراع في المراحل اللاحقة، على الصعيدين الطبقي والقومي.

وعلى الرغم من تسامح المسلمين تجاه أهل الذمة، إلا أن مشكلة الاعتراف بحقوقهم السياسية وإن لم تظهر طوال مراحل العهود الإسلامية اللاحقة، إلاَّ أنها بقيت في حالة كمون لتظهر في أي وقت.

وتأسيساً على الخلافات الجنينية في العهد الراشدي، وتحوُّلِها إلى صراع دموي في أثناء وبعد اغتيال علي، انتهاء بمصرع الحسين، انتصر الحزب الأموي، باتجاهاته القبلية

---

(١) م.ن: ص٢٢٤- ٢٢٨.

القريشية، ليقود انقلاب الخلافة إلى مُلْك مما يعني انقياد الديني للسياسي، و ارتداد الخلاف الديني إلى خلاف سياسي [١].

صحيح أن المسلمين منذ العهد الراشدي وضعوا على طاولة القياس الديني كل مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية و الاقتصادية، بمشاكلها الطارئة والمستجدة، وصحيح أيضاً أن الذين وصلوا إلى كرسي الخلافة، بالشورى أم بالنص أم بالوراثة، كانوا مسلَّحين بالثقافة الإسلامية و مؤمنين بشريعتها، وكانوا يحاكمون الآخرين، والآخرون يقيِّمونهم على أساس الكتاب والسنة، لكن ما الذي يفسر لنا وجود السيل الكبير من الأحاديث النبوية المنحولة، والتأويلات المتناقضة لعدد من آيات القرآن، والتي بدأت تتراكم لدى الفرق الدينية- السياسية منذ العهد الأموي؟ و ما الذي يفسِّر استخدام السيل الكبير من القصص الدينية والتاريخية، والتي بقدر تراكمها ازداد تراكم المتناقضات بينها؟

أكان هدف ذلك تدعيم النظريات الدينية أو تدعيم أسس الشريعة أو عقيدة الإسلام؟ أم كانت ذات خلفيات لترويض النظرية الدينية وتطويعها لخدمة الموقف السياسي؟

لم يأت الإسلام، في كثير من نصوصه القرآنية، بما يحدد تحديداً واضحاً ما هو سياسي، وإنما كان دعوة عامة في كثير من آياته المتشابهات التي تحتمل التأويل، وأحياناً التناقض في ظواهرها، لذلك انكبَّت التيارات المتناحرة سياسياً على تدعيم اتجاهاتها السياسية بنصوص من القرآن.

كان سبب الاختلاف بين التيارات الإسلامية محصوراً، أول الأمر في مسألة الخلافة، ومن داخل هذه الدائرة دار الجدل حول مسائل لها علاقة مباشرة بها، مثل الحكم على مرتكب الكبيرة ومفهوم الإيمان، ثم في مسائل القدر و مسؤولية الفعل الإنساني، ثم المسائل الميتافيزيقية المتعلقة بصفات الله، لكنها جميعها كانت، في العصر الأموي، مبعثرة ومشتَّتة لا تنظمها وحدة تألبفية تجعل منها علماً مستقلاً، إلا في وقت متأخر، أي في العصر العباسي الذي عُرِفَ بعصر المأمون [٢].

كان للبيئة الثقافية والحضارية غير الموحَّدة، في أرجاء الدولة الإسلامية، دورها المؤثر في تنوع المدارس الدينية، ولم تتميز كلها بالجرأة على الغوص في العقائد الإسلامية من

---

(١) خليل، خليل أحمد: م. س: ص ١٠٠.

(٢) مروَّة، حسين: م. س: ص ٥٤٠.

خلال الرأي أو العقل. فقد انتشرت مدرسة أهل الرأي في العراق حيث كان الشك سائداً في صحة الأحاديث من جهة، ولأن العراق كان ملتقى لأكثر من حضارة منها الفارسية واليونانية من جهة أخرى [1].

نشأت في المقابل مدرسة أهل الحديث في الحجاز، وهي تنكر الرأي بل تعيد المشكلة إلى النص القرآني أو الحديث النبوي، وإذا لم تجدهما فهي لا تقول شيئاً بشأن الواقعة [2]. وكان انتشارها في الحجاز لأنها كانت الأقرب إلى الرسول وصحابته من جهة، ولأن البيئة الثقافية كانت بكراً لم تطأها الثقافات الأخرى من جهة أخرى.

قبل البدء في استعراض الاتجاهات الدينية والسياسية، لهذه البيئة التي نشأت فيها الفرق الدينية السياسية في العصر الأموي، لا بد من الإشارة، إلى أن الدارسين لهذا العصر إنما صنَّفوا الشيعة كفرقة من الفرق الناشئة، بينما ننظر إليها من زاوية مختلفة، كيف ولماذا؟

لن نتكلم عن الشيعة كنتيجة من نتائج المرحلة الأموية، مثلما نتكلم عن الفرق الأخرى، كما فعل من درسوا هذه المرحلة. إن نظرتنا مبنية على أساس أن الشيعة كانت أحد تيارين أساسيين تفرعت عنهما الاتجاهات السياسية في داخل الإسلام: أحدهما وهم الشيعة الذين يحصرون الخلافة بعلي و أبنائه، أما الثاني وهم السنة فيقفون ضد هذا الاعتقاد وينكرون الأسس التي استخدمها الشيعة تأييداً لمعتقدهم.

فإذا افترضنا أن محور التناقض الإسلامي - الإسلامي، قائم على من هو مع أحقية علي وأبنائه في الخلافة (طرف أول في المعادلة)، ومن هو مع من يختاره المسلمون (طرف ثان في المعادلة)، لقلنا إن الإسلام السياسي انقسم إلى طرفين: شيعة وسنة، فكل من كان مع طرف المعادلة الأول هو مع الشيعية السياسية، ومن ينكر ذلك من جهة أو من يعتقد بحرية اختيار الخليفة من بين عامة المسلمين من جهة أخرى فهو مع السُنِّيَة السياسية.

لم تتخذ الفرق الدينية، التي تفرعت عن التيارين الرئيسين، موقعاً دينياً مميزاً أو مجرداً عن الأهداف السياسية، وإنما كانت لها علاقة بشكل أو بآخر مع الشأن السياسي

---

(١) م. ن: ص ٥٣٢.

(٢) م. ن: ص ٥٣٣.

مهما بالغت في تقرُّبها من المسائل الدينية المجردة. فكل فرقة منها كانت أيديولوجية الهوى السياسي بأسانيد مأخوذة من الأصول الدينية.

يستند افتراضنا عن الشيعة، بأنها كانت أحد التيارين الإسلاميين الأساسيين، إلى وقائع ما كان يحصل؛ فإذا كان محور التشيع ينطلق من علي بن أبي طالب، فإنه كان بالفعل أحد طرفي معظم الصراعات التي حصلت قبل العهد الأموي:

- موقعه في قلب معركة الخلافة بعد وفاة الرسول مباشرة، إذ كان البذرة الأولى لنشأة تيارين إسلاميين أحدهما معه والآخر ضده.

- هو في شخصه، وفي أثناء حياته، كان محورا أساسياً في الخصومات السياسية التي حصلت: علي وعثمان، علي و الزبيريون، علي ومعاوية، علي والخوارج.

- هو في تياره، بعد وفاته، أي أبناؤه بداية: الحسن ومعاوية، الحسين ويزيد.

- هو في تياره، مع أحفاده وشيعته: صراع مستمر مع الأمويين، صراع مستمر مع العباسيين.

- هو في تياره، مع شيعته: صراع مستمر مع السلطات الإسلامية المتعاقبة تاريخياً.

هكذا، فإن الشيعة كانت على صدام مباشر مع التيار الآخر منذ أواخر العهد الراشدي وصولاً إلى العصرين الأموي و العباسي. فهي قد شقَّت لنفسها مشروعاً سياسياً دائماً ومستمراً كان في حالة صدام دائم مع العهود السياسية الإسلامية اللاحقة، ولهذا أصبح الشيعة في موقع المعارضة الدائمة لأي عهد إسلامي، وهي تشكل دائما قطب التناقض الأساسي معها جميعها. استناداً إلى كل ذلك، لا نستطيع القول إن الشيعة كانت أحد الإفرازات السياسية الدينية التي حصلت في العهد الأموي، لكنها كانت أحد طرفي معادلة التناقض، أما الطرف الآخر فكان العهد الأموي، ونتيجة لاستفحال الصراع بينهما نشأ عدد من الفرق الدينية- السياسية الأخرى.

وإذا كانت الشيعة، منطقيا و واقعياً، هي الفكرة الأخرى في تأجيج حالة التناقض والصراع في وجه الفكرة الأخرى التي هي السنة، فإنها تحولت فيما بعد إلى موقع المعارضة الدائمة، ومن هنا حَسِبَ الكثيرون أنها من إفرازات العصور المتتالية أي أنها عامل ثانوي، لكن استمرارها في لعب دورها كطرف أساسي في التناقض مستندة إلى

نصوصها الدينية، وعلى الرغم من تشرذمها إلى عشرات الفرق، فإنها لم تفقد الزخم الذي امتلكته منذ البداية، وسوف تبرهن المراحل اللاحقة على ذلك.

باستثناء الشيعة، نشأ عدد من الفرق الإسلامية التي أخذت تلعب دورها السياسي والديني في العهد الأموي، وكانت نواة تتراكم حولها وبها ومعها الكثير من الإشكاليات التي كانت تتفجر من حين إلى آخر، في وجه الدولة الأموية، وهذه الفرق هي التالية:

- **فرقة الخوارج**: نشأت هذه الفرقة في أعقاب التحكيم الذي جرى بين علي ومعاوية في أثناء حرب صفين، وهم خرجوا على علي لأنه َقِبل به، فانشقوا عنه، ورفعوا شعار (الحكم لله لا للرجال)، وهم يقولون: «ليس لنبي إذا وضع لأمته أمراً أن ينكص على عقبيه»، وعلي قَبِل بالتحكيم في حق وضعه النبي [1].

وبعد أن انشقُّوا عن علي ثم حاربوه، أسَّسوا نظرية ثالثة للخلافة تتناقض مع الشعار الذي رفعوه، فالشيعة يحصرون الخلافة بعلي وأبنائه، أما السنة فيحصرونها في قريش، أما الخوارج فقالوا بعد انشقاقهم عن علي بأنه يصِحُّ أن يكون الخليفة من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام، بل يصِحُّ أن يكون عبداً حبشيا [2].

وإذا كنا نرى تناقضاً واضحاً بين نظريتهم الجديدة، وبين السبب الذي دفعهم إلى الخروج على عليّ، أي نكوصهم عن تأييده بسبب مخالفته النص على خلافته من النبي، إلى نكران مبدأ النص تماماً، فإنما فعلوا ذلك، كما نحسب، محاولة منهم لاستقطاب طبقة الموالي إلى جانبهم.

لم يكن المبدأ السياسي في فكر الخوارج، أي إجازتهم مبايعة الخليفة حتى لو كان غير عربي، الوجه الوحيد لكسب الأنصار فحسب، لكنهم استخدموا، أيضاً، موقفاً إنسانياً بالوقوف إلى جانب البسطاء والفقراء ضد القمع والاضطهاد الذي أصابهم في العراق في أثناء حكم الحجاج بن يوسف (٤٠- ٩٥ هـ/٦٦٠- ٧١٤ م). ولأن الأمويين، بشكل عام، كانوا يمثلون سلطة الإقطاعيين وكبار التجار و الأغنياء و نفوذ القبائل الكلبية؛ بقي تأثير الخوارج محصوراً في العراق وبعض مناطق إيران [3].

---

(١) م. ن: ص ٥١٠.

(٢) الشهرستاني: **الملل والنحل (ج١)**: دار صعب: بيروت: ١٩٨٦: د.ط: ص١١٦.

(٣) مروة، حسين: م. س: ص٥١٢- ٥١٤.

أما مفهوم الخوارج للإيمان فيقوم أصلاً على الاعتقاد الداخلي، ثم الإقرار نطقاً باللسان، فأضافوا إليه شرطاً آخر هو العمل الخارجي القائم على أن «من لم يعمل وفق اعتقاده، فهو كمن لا اعتقاد صحيحاً له: كافر...»(١). ولهذا حكم الخوارج على أنفسهم بوجوب الجهاد ضد كل من يعتقدون به الخروج عن مفهوم الإيمان هذا.

كان من أهم تأثيراتهم، في العصر الأموي، أن تأسست في نطاق مفهوم الإيمان عندهم، أول محاولة تنظير لمسألة الحكم على مرتكب الكبيرة، وهي التي أسست لحركة المعتزلة ونشأة علم الكلام فيما بعد (٢).

ومع أن الخوارج توزعوا على أكثر من عشرين فرقة لم تتفق على كل المسائل، غير أنهم كانوا متفقين على المسألتين الأساسيتين: الخلافة ومفهوم الإيمان(٣). أما مظاهر عملهم السياسي، فإنهم قالوا بصحة خلافة أبي بكر وعمر وخلافة عثمان في سنيها الأولى، وصحة خلافة علي حتى قَبِلَ بالتحكيم فحكموا بكفره ثم حكموا عليه بالقتل(٤).

- **فرقة القدرية:** وهي تقول «بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، و زعموا أن الناس هم الذين يقدِّرون أكسابهم وإنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في أعمار سائر الحيوانات صنع ولا تقدير»(٥).

جاء في العديد من الآيات القرآنية ما يسند نظرتهم، ومنها: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِه)﴾ (النساء: من الآية١١١)، أو ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (يونس: من الآية١٠٨)، أو ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (هود: من الآية١٠١)، أو ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: من الآية٢٩)؛ وهناك غيرها كثير من الآيات التي تدل على الكسب والاختيار.

(١) م.ن: ص ٥١٠.
(٢) م.ن: ص ٥١٧.
(٣) أمين، أحمد: **فجر الإسلام**: م.س: ص٢٦٠.
(٤) م.ن: ص ٢٥٨.
(٥) البغدادي، عبد القاهر: م.س: ص ٩٤.

نشأت القدرية في أثناء العصر الأموي، بعد أن بدأت ملامحها تتضح منذ العهد الراشدي. والقدرية هي مبدأ حرية الاختيار، كما أنها تتضمن بعداً سياسياً يطال حكم الأمويين، وفيها دعوة إلى الثورة عليهم واقتلاع ظلمهم(١).

فإذا كان الكلام عن القدرية، يستلزم الكلام عن المعتزلة، لأن هذه كانت وريثة لتلك، إلا أنه، لسبب منهجي، سوف نتكلّم عنها بعد استعراض فرقة الجبرية.

- **فرقة الجبرية:** وهي تؤمن أن «الإنسان لا يقدر على كل شيء، ولا يُوصف بالاستطاعة و إنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلقها في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات»(٢).

جاء في عدد من آيات القرآن ما يؤكد صحة نظرتهم، مثل ﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (لأعراف: من الآية١٨٨). و ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ... قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ (آل عمران: من الآية١٥٤)، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (هود:٦)...

يقوم البعد السياسي لنظرية الجبرية على أن حكم من حكم ومن يحكم هو من قضاء الله ومن خلقه، ولا يد للآخرين في ذلك. لذا كانت أفكار الجبرية سلاحاً دينياً في يد الأمويين للدفاع عن مواقعهم السياسية ومصالحهم الطبقية، فإنما الخلافة التي وصلت إليهم- استناداً لأقوال الجبرية- كانت أمراً من الله لا يد لهم فيه، وإن أفعال حكامهم هي أيضاً بقضاء الله وقدره. وحيث إن هذا السلاح هو ديني فيتوجب على المسلمين الخضوع له. فإذا كان هذا السلاح صالحاً لشرعنة المصالح الطبقية، فقد أثّر تأثيرا سلبياً في تيئيس المستخدمين والمعدمين البؤساء(٣)، لأنه حسب هذا المذهب يُعَدُّ ما وصل إليه الاغنياء والإقطاع من ثروة هو قدر من الله ونعمة منه.

---

(١) مروة، حسين: م.س (ج١): ص ٥٦٤.
(٢) الشهرستاني: م.س (ج١): ص٨٧.
(٣) دلو، برهان الدين: م.س: ص ٣٧٠.

فهل نحسب أن فكر الجبرية قد استفاد منه الأمويون فقط ، أم أنه فكر يستفيد منه كل من يصل إلى السلطة ؟ ألم يستفد منه الخلفاء الراشدون ؟ وأم تستفد منه كل السلطات الإسلامية التي جاءت بعدهم ؟

ومع أن آراء الجبرية كانت تلائم حكم الأمويين وتسهم في تثبيته كأنه قدر من الله ، إلا أن فرق الجبرية لم تكن حزبا أموياً أو حليفاً لبني أمية ، وإنما كانت لها مواقفها الفكرية والدينية والسياسية المستقلة عن مواقف الدولة الأموية [١].

- **فرقة المعتزلة :** لما انتهى المسلمون من الفتح ، ظهرت مسألة حرية الإرادة عند نفر منهم ، معارضين بذلك الفكرة الشائعة بأن الإنسان مسيَّر لا مخيَّر ، وكان قد تكلم فيها فلاسفة اليونان و نقلها عنهم السريانيون و الزرداشتيون والنصارى [٢].

انتشر القول بالقضاء والقدر في العهد الأموي ، وتفرَّق القائلون إلى قدريين وجبريين ، لكنهم - كفرقتين - ذابتا في غيرهما من المذاهب ، ولم يعد لهما وجود مستقل ؟ وظهرت على أثرهما فرقة المعتزلة التي أخذت من كل منهما شيئاً من أفكارها [٣].

أُطلِق اسم المعتزلة على فئة من المسلمين قبل مدرسة الحسن البصرى بنحو مائة عام ؛ لكنه كان قد أطلق بداية ، على الذين لم ينغمسوا في حرب الجمل و في المسائل السياسية التي كانت تدور حولها تلك الحرب ، مثل قتل عثمان وقتلته والقصاص منهم ، وعلي واستحقاقه للخلافة ، و معاوية هل هو أولى بالخلافة من علي ؟ فكان رأي فئة من المسلمين أن الحق ليس بجانب إحدى الفرقتين المتنازعتين ، فهما على باطل ، أو على الأقل لم ينكشف الحق إلى جانب إحداهما. و لما لم يُعْرَف الباغي عند تلك الفئة من المسلمين فإنها اعتزلت الحكم على أي منهما [٤].

تميزت المعتزلة ، عن الخوارج والمرجئة ، بموقفها الوسط بين موقفيهما:

- فالخوارج حكموا على مرتكب الكبيرة بأنه كافر ، إذ جعلوا الإيمان على ركنين متلازمين : الاعتقاد والعمل معاً.

---

(١) مروة ، حسين : م . س **(ج١) :** ص ٥٦٦.
(٢) أمين ، أحمد : **فجر الإسلام** : م . س : ص٢٨٤.
(٣) م . ن : ص ٢٨٧.
(٤) م . ن : ص٢٩٠- ٢٩١.

- أما المرجئة فقد حكموا له بأنه مؤمن، إذ جعلوا الإيمان مجرد الاعتقاد الداخلي، ولم يعدوا الإقرار باللسان ولا القيام بالأعمال جزءًا من الإيمان.

-أما المعتزلة فقد اتخذت حكماً وسطاً بين الطرفين النقيضين، أي أنها قالت بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، أي أنه في مرتبة وسط بين المؤمن و الكافر، فليس هو، إذاً، بالمؤمن ولا هو بالكافر [1].فماذا كان انعكاس موقف المعتزلة، سياسياً، على حكم الأمويين ؟

كان للمعتزلة أحكام عامة في كثير من الصحابة، وكانت لهم جرأة في نقد الرجال، فالمساواة بين علي ومعاوية في النقد يَعِدُّه الأمويون كسباً لمعاوية، لأن ذلك يجعل علياً ومعاوية في ميزان نقدي واحد [2].

لم يمض بعد من عمر الدعوة الإسلامية سوى عشرات معدودة من السنين، حتى حصل هذا الانقلاب، لكي تحتل السياسة معه المرتبة الأولى في اهتمامات خلفاء الدولة الإسلامية ورؤسائها و علمائها، بعامتهم على وجه التقريب؛ ولكي يصبح الخطاب الديني، من كتاب و سنة، في خدمة المصلحة السياسية، وتزداد الصورة كلوحاً، عندما ينهمر عليها سيل من انتحال الأحاديث النبوية لتكون في خدمة الأهداف السياسية و طموحات السياسيين؛ ولكي تستغل حضارات الشعوب الأخرى من قصص تاريخية ودينية، أسهم في معظمها اليهود والنصارى والديانات الفارسية؛ و لكي توضع جميعها في خدمة تفسير القرآن وتأويله...وهذا، بدوره، كان يؤدي خدمات متعددة إما للخلفاء المسلمين العرب، أو للفرق الدينية الإسلامية ذات المنبت العربي من جهة؛ أو لكي توضع في خدمة تطلعات الشعوب المسلمة غير العربية من جهة أخرى [3].

هـ -الصراع الأموي- الشيعي:

من تلك المتغيرات الفكرية- السياسية، أين كان يقف الصراع الشيعي- الأموي؟

أصبحت الخلافة، في العهد الأموي، مُلكاً متوارثاً لكنه مقصور على العرب، ومن العرب مقصور على القريشيين، ومن القريشيين مقصور على بني أمية.

---

(١) مروة، حسين: م.س **(ج١)**: ص ٦٣٤.

(٢) أمين، أحمد: **فجر الإسلام**: م.س: ص ٢٩٥.

(٣) م.ن : ص٢١٢- ٢١٥.

في المقابل كان الشيعة، وهم في الموقع السياسي الأضعف، يقفون في صف المعارضة الثائرة أو الصامتة، بدعون إلى خلافة/ إمامة مقصورة على العرب، ومن العرب مقصورة على القريشيين، ومن القريشيين مقصورة على بني هاشم، ومن بني هاشم مقصورة على آل الرسول من ذرية ابنته فاطمة و علي بن أبي طالب. مع الإشارة إلى أن بعض فرقهم قد تجاوز شرط الانتساب لذرية فاطمة.

على صعيد القطب الحاكم، كما على صعيد القطب المعارض، بين بني أمية وآلا الرسول، كان كلاهما يحصر الخلافة بالقريشيين العرب، لكنهما تناقضا في أية عشيرة من قريش يجب أن تكون؟ فالقطب الأول يستند في دعوته إلى قاعدة سياسية، أما الثاني فيسندها إلى قاعدة دينية.

كان تعدد الفرق الدينية، منطلقاً من اتخاذ موقف سياسي بإسناد ديني، و السبب أنه كان مطلوباً منها أن تتخذ موقفاً من الصراع الدائر ينير الطريق أمام المسلمين. فكانت المواقف السياسية- الدينية تتراوح بين مؤيد أو معارض لهذا القطب أو ذاك، أو في اتخاذ موقف محايد، لا مع هذا ولا ضد ذاك.

في البداية، كانت مواقف الفرق، سياسياً، تستند إلى الأصول الدينية، الكتاب والسنة؛ و كانت، لكي تأتي بأدلة مقنعة، عندما تواجهها المتناقضات الموجودة في الأصول، تعمد إلى استخدام التأويل. فزرعت هذه الحاجة، خروجاً عن المألوف والسائد منذ بداية الدعوة الإسلامية، البذور الأساسية لحركة عقلية عربية إسلامية جديدة.

حاول الأمويون أن يخضعوا لخدمة سياستهم كلاً من الفكري والديني على حد سواء، كما حاول الشيعة في الوقت ذاته أن يخضعوا النصوص الدينية لخدمة سياستهم، ثم أن يسلكوا طريقاً سياسياً في التحالف مع الآخرين لخدمة تنفيذ تلك النصوص.

فالأمويون، و دفاعاً عن مصالحهم الكامنة في ضمان استمرار الخلافة مُلكاً عائلياً متوارثا، كأساس لاستمرار المصلحة الاقتصادية لهم ولحلفائهم، عملوا على قمع واضطهاد الشيعة ومؤيديهم من جهة، وإلى قمع أية تطلعات غير عربية باتجاه السلطة من جهة أخرى، فهم، إذاً، أخضعوا الديني للسياسي.

أما الشيعة، وفي الوقت الذي عملوا فيه على تعزيز قوتهم في الاستناد إلى الحق الديني الشرعي اتجهوا، في إخضاع السياسي للديني، نحو الفئات المقهورة طبقياً أو قومياً ومنهم الفرس بشكل خاص. وهم في مثل هذا الاتجاه إنما عبَّروا عن حاجة الفرس للتحرر

من الاضطهادين عن كاهلهم، كما أن الفرس أنفسهم كانوا بحاجة إلى معارضة تعضد اتجاهاتهم، فوجدوها متمثلة حينذاك بشيعة علي.

استفاد الأمويون من بعض أطروحات الفرق الدينية- السياسية التي نشأت في عهدهم فعملوا على تشجيعها وإسناد مواقعها الفكرية.و استفاد الشيعة من نقمة الطبقات المتضررة اقتصادياً وعنصرياً.

فهل يفلح الشيعة بما ذهبوا إليه، وهل يصيب الأمويون بما فعلوا ؟

لكل مرحلة تناقضاتها، ولكل طرف في معادلة التناقص قوته، وسوف ينتصر أحد الطرفين على الآخر؛ وقد انتصر الشيعة- فيما بعد –عندما سقطت الدولة الأموية.

كان تشكيل حلف سياسي، عند التحضير لإسقاط الدولة الأموية، من أهم الوسائل؛ فالتقى أطراف ثلاثة: شيعة علي صهر الرسول - أبناء العباس عم الرسول- الموالي الفرس. لكن هذا الحلف كان يحمل تناقضاته الخاصة، و قد يكون كل طرف أرجأ حسم هذه التناقضات إلى الوقت المناسب؛ أما التناقضات التي سوف تحملها مرحلة ما بعد العهد الأموي كانت كما يلي:

- شيعة يدعون إلى خليفة عربي من عائلة الرسول، من ابنته فاطمة وابن عمه علي.
- موالي من الفرس يناضلون لرفع الاضطهاد الطبقي والقومي عن كاهلهم. فإذا كان الخليفة العادل يرفع عن كاهل الفرس الاضطهاد الطبقي، بمعناه الاقتصادي، فيبقى الشق الآخر من الاضطهاد، وهو التمييز القومي، بدون حل. وهذا التناقض، عربي- فارسي، هو أحد التناقضات التي سوف تلعب دورها في المراحل اللاحقة.
- عباسيون يدعون إلى خليفة عربي من قبيلة الرسول، لكن من أبناء عمومته. فإذا كانوا قد توافقوا، حول عروبة الخليفة وقرابته من الرسول، مع شيعة علي؛ فإنما تناقضوا حول درجة تلك القرابة. وهذا التناقض، فاطمي- عباسي، هو تناقض آخر له دور فيما بعد.

IV- استنتاجــات

من الطبيعي أن تُوضَع في وجه أية دعوة ثقافية جديدة حواجز للمقاومة تضعها التقاليد والثقافة السابقة ؛ وكلما اتسع المحيط الاجتماعي المتجانس ، نسبياً ، ازدادت تلك الحواجز منعة. فإذا كنا نحسب أن التغيير المطلوب لن يعطي النتائج المرجوة إلا إذا طال أكبر عدد ممكن من أفراد ذلك المحيط الاجتماعي - وهذا لن يحدث إلا بعد مراحل تطول زمنياً لكي تسمح للعناصر الثقافية الجديدة أن تتآلف مع هذا المحيط و أن يتآلف معها- فكيف بالأحرى إذا تجاوزت هذه الدعوة حدود المحيط الاجتماعي المتجانس ، إلى محيطات أوسع وأشمل وأكثر تعقيداً بمكوناتها الثقافية والعنصرية.

كانت مراحل الإسلام الأولى مقتصرة ، نسبياً ، على المحيط الاجتماعي العربي ، فوحَّدته سياسياً بعد أن كان مفتتاً. و التوحيد السياسي بحاجة للقوة العسكرية كأداة أساسية ، لكن التوحيد الثقافي والاجتماعي يحتاج إلى قوة الإقناع أولاً ، وقوة الانصهار والتقبُّل والتمثُّل ثانياً. لكن المجتمع الإسلامي الجديد كان ، في المرحلتين النبوية والراشدة ، يحمل تراثاً من عصر الجاهلية فيه مجموعة من السلبيات لعبت دوراً في تركيب السلطة السياسية الأموية ، وفي تركيب المجتمع الإسلامي الطبقي الاجتماعي والاقتصادي.

استنادا إلى ذلك كانت السلطة السياسية والثقافة الإسلامية الجديدة ، في المراحل التي سبقت العهد الأموي ، تتواجه بمجتمع عربي شبه متجانس أما في العصر الأموي فتجاوزت مهماتها حدود هذا المحيط إلى محيطات أكثر تعقيداً بمكوناتها الثقافية والعنصرية.

كانت الفرق الدينية- السياسية ، في العصر الأموي ، تُعَبِّر عن وجود مظاهر مقاومة للثقافة الجديدة ؛ وإذا عدنا إلى مضامينها ووسائلها ، لوجدنا أنها كانت تتكَّون من عجينة تلك الثقافة ، وهي عندما كانت تحاول تفسيرها من موقع الدفاع عنها ، فإذا بها تصطدم بالمتناقضات الذاتية في داخلها ، و هذا ما عبَّرت عنه الفرقتان القدرية و الجبرية أفضل تعبير. وما نشأة فرقة المعتزلة إلا حاجة للتوفيق بين تلك المتناقضات.

جاءت حاجة السلطة السياسية ، وحاجة المسلمين للإجابة عن الأسئلة التي طرحتها المشكلات الثقافية والعنصرية ، للداخلين في الدولة الإسلامية من غير العرب ، لكي تشكلا دافعا رئيساً لنخبة من العلماء المسلمين إلى التفتيش عن حلول لتلك المشكلات ،

ليس من داخل الثقافة الإسلامية الجديدة فحسب، وإنما بالاستعانة بثقافات الشعوب الأخرى أيضاً. لهذا السبب فُتِحت الأبواب بشكل شرعي أمام غير العرب للتأثير في الحياة الثقافية والعقلية والفكرية الإسلامية؛ فزرع هذا التطور، بدوره - وفي حدود العصر الأموي- البذرة الأولى التي نمت لكي تسهم في بناء الدولة الإسلامية العالمية.

كان، في بداية تكوين تلك الدولة، يبرز مظهران: الدولة الموحَّدَة سياسياً تحت سلطة حاكم واحد. أما الثاني فهو مشاركة الشعوب غير المتجانسة، عنصرياً وثقافياً، في محاولة نسج ثقافة موحَّدة.

لم يسمح في العصر الأموي بتجاوز خطين أحمرين هما: منع غير العرب من المشاركة في نظام الحكم وهو تعبير عن التمسك بعروبة السلطة، كمظهر أساسي من مظاهر ترسيخ النظام القومي العربي؛ أما الثاني فيمنع عن الآخرين صياغة ثقافية جديدة لا تدور في فلك الدعوة الإسلامية، و هو مظهر أساسي من مظاهر ترسيخ الإسلام كثقافة وحيدة في النظام الجديد.

كان العصر الأموي يحتل الحلقة الوسيطة، في التاريخ الإسلامي العربي، ما بين وهج الدعوة الأولى وانحصارها في البيئة العربية (الدولة الإسلامية العربية)، وما بين اتساعها إلى داخل مجتمعات متعددة الأجناس والحضارات (الدولة الإسلامية العالمية).

كانت الدعوة في مراحلها الأولى، تحاول تأسيس دولة الدعوة في أمة تتجانس فيها إلى حد ما، التقاليد والعادات والثقافة والآمال، فكانت رسالة موحِّدَة وموحَّدَة، وُجِّهت إلى أمة عربية بلغتها ورسولها. أما في المراحل التالية، فقد أُغرِقَت وأُرهِقَت بحملات الفتح والتوسع، بأكثر مما تستوعبه طاقات وإمكانيات القائمين على الحكم من جهة، وبأكثر مما تستوعبه قوانين التطور الاجتماعي دفعة واحدة من جهة أخرى.

إذا جمعنا الأسباب التالية: سلطة جديدة في عز عنفوانها وفتوَّتها، الظروف الإيمانية التي غرسها الإسلام في النفوس، الكسب الاقتصادي الكبير من جراء الغنائم، ما أبدته شعوب الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية من سرعة القبول بدعوة جديدة هرباً من

الظلم الطبقي الاقتصادي والاجتماعي، وما كانت تختزنه تلك القوى من عوامل الضعف...كل هذه الأسباب شكلت عناصر قوة للدولة الإسلامية لكي تساعدها على أن تمتد وتتوغل كثيراً في العمق الجغرافي كمثل سائر الإمبراطوريات الكبرى في العالم. إلا أنها، كما سنرى لاحقاً، سوف تنحسر في تأثيرها إلى الحدود التي استطاعت أن تندمج ثقافياً ولغوياً بشكل أساسي، ودينياً بشكل أقل تأثيراً، مع الرسالة الإسلامية العربية، التي نبتت في شبه الجزيرة العربية، وتطايرت بالتالي كل الشعوب التي لم تستطع أن تحقق الاندماج في ظل كتلة العوامل (لغة- ثقافة- دين) لكي تنكفئ إلى حدودها القومية التي ميزتها قبل ضمها إلى الدولة الإسلامية.

الفصل الثاني
العصر العباسي

تمهيد للانتقال من الدولة القومية إلى الدولة الأممية

كان عصر الفتوحات العربية- الإسلامية التي بلغت حدودها القصوى في العهد الأموي، فاتحة عصر جديد في التاريخ العربي، انضمت فيه إلى الدولة العربية، التي تأسست في شبه الجزيرة العربية، أعراق وأجناس بشرية مختلفة.

كان الذي يربط تلك الأجناس بالعرب، علاقة الفاتح القوي بالمغلوب على أمره، أو علاقة المبشِّر بدعوة دينية جديدة، تسبق الدعوات الأخرى بقوة مضامينها الوحدوية الإلهية، وقوة مضامينها الاجتماعية في العدل والمساواة بين أتباعها، و بين الشعوب التي لم تجد من أديانها السابقة سوى مواطن الخلل في عقائدها وفي زرع البذور الطبقية الفاقعة في ظلمها.

في العصور الأولى للدعوة الإسلامية كانت حالة الانهيار هي السائدة في أوساط الشعوب التي استجابت لها، وما أن استقرت الأمور عند حدود حالة الانصهار العقيدي بين الإسلام وبين الموالي/ غير العرب، حتى أخذت الاتجاهات تسير في مناحي جديدة، أخذ ينظر فيها المولى المسلم إلى أن له حقوقاً على الدولة الإسلامية، كمسلم، خاصة داخل السلطة.

برزت هذه الاتجاهات، منذ اللحظة التي أصبح الموالي فيها شريكاً في الثورة ضد الأمويين، وازدادت عمقاً بعد انتصار هذه الثورة. فكان العهد العباسي هو هذا العصر الجديد الذي أخذت فيه تلك الاتجاهات/الطموحات تصبح أمراً واقعاً.

كان العصر العباسي هو عصر الانتاج الجديد في الحضارة الإسلامية، بعد أن ابتدأت بذور التلاقح والتزاوج بين الشعوب المختلفة والأديان والحضارات الأخرى، تنمو وتنتج ثقافة عربية إسلامية، أثَّرت وتأثَّرت بالثقافات الوافدة من الشعوب الحية في ذلك العصر.

لهذا أخذ العصر العباسي يمهِّد لنظام سياسي جديد يشارك فيه المسلمون/ الموالي في السلطة، والى بناء نظام ثقافي جديد يعمل فيه الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة المسلمون العرب وغيرهم على استيعاب المعارف الجديدة ووضعها في خدمة العقيدة الإسلامية.

لمحــة تاريخيــة

امتد هذا العصر طوال ٥٢٤ سنة (١٣٢- ٦٥٦ هـ/ ٧٥٠- ١٢٥٨م)، وابتدأ بعد القضاء على الدولة الأموية، وانتهى بعد أن زحف التتار على العالم الإسلامي، وقتلوا الخليفة، وأعلنوا نهاية الخلافة العباسية.

كان القرن الأول منه عصراً ذهبياً (١٣٢- ٢٣٢ هـ/٧٥٠- ٨٤٧ م)، حافظ فيه الخلفاء العباسيون على السلطة، بشكل مباشر.

أما المرحلة الثانية (٢٣٢- ٦٥٦ هـ/٨٤٧- ١٢٥٨م)، فقد ضاعت فيها السلطة من أيدي الخلفاء العباسيين وانتقلت إلى أكثر من يد، وتشرذمت فيها الإمبراطورية المترامية الأطراف إلى اكثر من دويلة، كان القرار فيها للترك والبويهيين والسلاجقة، باستثناء محطات قليلة كان الخلفاء يستعيدون فيها زمام الأمور لكن سرعان ما كانت تفلت من أيديهم.

استشرى البذخ والترف في أواخر الدولة الأموية. وكانت الشرور التي تلازم المدنية، وبالأخص الخمر والنساء والغناء، قد استولت على قلوب أبناء البادية. وترافق ذلك مع استفحال العصبية القبلية التي أخذت تظهر منذ تسلم عثمان كرسي الخلافة، هذه العصبية كانت تتوزع على قبائل العرب الشمالية، وأشهرها قيس التي نزحت إلى العراق، أما قبائل الجنوب فقد نزحت إلى الشام وعرفت باليمانية[١].

اتسعت شقة الخلاف بين الحزبين القيسي واليمني، وانتقلت الخصومة بينهما إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وأصبح من العسير الجمع بينهما[٢]، ولم تسلم من الانقسام القبلي فلسطين وحمص والأندلس أيضاً [٣].

أثار الوضع الاقتصادي والاجتماعي، في دولة الأمويين، النقمة في الوقت الذي كان فيه شيعة علي قد ازداد نشاطهم واستقطبوا السواد الأعظم في العراق، حتى إن الأوساط السنية قد اتهمت الخلفاء الأمويين باتباع الأهواء وإغفال القرآن وتقاليد الشرع[٤].

---

(١) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٣٤٥.
(٢) م. ن: ص ٣٤٦.
(٣) م. ن: ص ٣٥٠.
(٤) م. ن: ص ٣٤٧.

أما الفرس، الذين وعدوا النفس بالتساوي مع العرب عندما دخلوا الإسلام، فوجدوا أن مركزهم تدنى إلى درجة الموالي، فلهذا وجدوا ضالتهم بالحركة العلوية والعباسية، فسرت فكرة الثورة إلى فارس وبشكل خاص في خراسان[١]. في هذا الوقت ظهرت قوة العباسيين، أبناء عم النبي، واستطاعوا أن يستقطبوا العلويين تحت حجة إعادة حقوق بني هاشم المغتَصَبَة[٢].

كانت حركة الخوارج، أيضاً، في صف المعارضة أساساً، لكن لم يكن يجمعها مع الأطراف الأخرى، باستثناء الموالي الفرس، الذين حاولوا استقطابهم، سوى كرههم للأمويين، وهي قد ساعدت على إنهاك السلطة الأموية.

اتسعت دائرة المعارضة، وأخذت تشكل ثغرات واسعة في جدار الدولة الأموية. فمن الصراع القيسي- اليمني، إلى الوضع الاقتصادي والاجتماعي السيئ لعامة الشعب، إلى نقمة الفرس المتعددة الأسباب، إلى طموح بني العباس للخلافة، إلى توق الشيعة لاستعادة الخلافة، وإلى حركة الخوارج... تضافرت كلها معاً لترهق الدولة، وظلَّت تتنامى حتى شكلت حركات مسلحة. ففي أواخر العهد الأموي انشغلت الدولة بحرب الخوارج في الجزيرة، وبحربها ضد التمرد في الشام، ودفع الفتن في العراق[٣].

في ظل تلك الظروف تزعم العباسيون حلفاً ضمهم مع شيعة علي في الكوفة، الذين كانوا يعملون على استعادة خلافة أبناء علي، وأهالي خراسان المؤمنين بالحق الملكي المقدَّس واستعادة مجد فارس وثأراً لوضعهم الطبقي كموالي [٤]، ويمكننا الإشارة إلى أن خراسان أصبحت مقراً يلجأ إليه العرب الهاربون من وجه السلطة الأموية، وقد تزاوجوا مع الفرس.

مرَّت الدعوة العباسية بالدور السري منذ (١٠٠- ١٢٧هـ/٧٢٠- ٧٤٧ م) إلى أن ابتدأ دور الجهر و العلانية منذ العام (١٢٧هـ)، وقد برز من زعمائها أبو مسلم الخراساني

---

(١) م. ن: ص ٣٤٩.
(٢) م. ن : ص ٣٤٨.
(٣) شلبي، أحمد : م. س (ج٣): ص ٤٢- ٤٣.
(٤) م. ن : ص ٩٥- ٩٦.

وهو فارسي الأصل، وكان على رأس قبيلة الأزد اليمانية والسواد الأعظم من مجندي دعوته كانوا من فلاحي فارس والموالي [١].

انتصرت الثورة العباسية في العام ١٣٢هـ/٧٥٠م. وانتهى عصر الأمويين، تماماً، بعد المجزرة التي ارتكبت في خلال مأدبة دُعِيَ إليها ثمانون منهم في أبي فطرس بالقرب من يافا، ولم ينج منهم إلا عبد الرحمن بن معاوية بن هشام الذي فرَّ إلى الأندلس حيث أسس دولة أموية هناك [٢].

هكذا انتقل مركز العالم الإسلامي من الشام إلى بغداد، وحاول بقايا الأمويين، عبثاً، استعادة ملكهم، ولما ضاعت آمالهم تطلعوا إلى مجيء سفيان منتظر - كمسيح منتظر —يرفع عن أكتافهم نير ظالميهم العراقيين[٣].

كان تنكيل العباسيين بالأمويين واسعاً في عهد السفاح، وأقاموا سلطتهم على العنف والقمع في سبيل أغراضهم السياسية، ولأول مرة في تاريخ الإسلام صار النطع يبسط إلى جانب كرسي الخلافة وتتخذ منه ومن سيف الجلاد أداة لتوطيد أركان العرش [٤].

لم يكن انتقال الخلافة حالة مقطوعة عما سبقها، بل كان هناك تواصل بين الدولتين الأموية والعباسية. فمنذ حصول حوادث في صدر الإسلام تنامت في العهد الأموي واستمر تأثيرها في العصر العباسي، ظلت تعاليم الإسلام تنتشر مؤثرة في البلاد المفتوحة ومتأثرة بها. وكذلك الشأن في انتشار لغة العرب، فالامتزاج بين الأمم المفتوحة والفاتحة استمر منذ بدأ في عصر الفتوحات الأولى، وظل ينمو ويتعاقب، بدءًا من الخلفاء الراشدين مروراً بالأمويين وصولاً إلى العباسيين[٥].

لم يشهد العصر العباسي قفزات نوعية، من حيث المفاهيم الكبرى، وإنما هذه المفاهيم وضعت منذ المرحلة النبوية (تعاليم الشريعة)، وفي العصر الأموي (الملك المتوارث)،

---

(١) حتي، فيلب: **تاريخ العرب**: م.س: ص ٣٤٩.
(٢) م.ن: ص ٣٥١.
(٣) م.ن: ص ٣٥٢.
(٤) م.ن: ص ٣٥٣.
(٥) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام (ج١)**: دار الكتاب العربي: بيروت: د.ت: ط١٠: ص١- ٢.

وتكوين الفرق الدينية السياسية. لكن الجديد الذي حصل في العصر العباسي كان في أن هذه المفاهيم قد اتسعت عمقاً وكماً، فامتزاج الحضارات، وولادة الإشكاليات السياسية في داخل النسق الفكري الثقافي الإسلامي الواحد، كانت تتفاعل بما يؤدي إلى زيادة التراكمات الفكرية والحضارية والسياسية، وبشكل خاص منها زياد فعالية الاتجاهات القومية الأخرى التي أوصلت الأوضاع إلى إحداث قفزة نوعية بعد أن انتقلت السلطة السياسية بالكامل إلى أيدي المماليك، ومن بعدهم الأتراك العثمانيين.

لهذه الأسباب مجتمعة، نرى ضرورة متابعة رصد الظواهر الجديدة والصراعات المتواصلة على الصعد السياسية والعقيدية الإسلامية، و التي شكلت بنتائجها حالة تراكمية دفعت بالوضع للانتقال إلى حالة جديدة ومميزة في التاريخ العربي - الإسلامي.

يدخل ضمن هذه الدائرة ضرورة الإطلالة على طبيعة تكوين النظام السياسي في العهد العباسي. فكيف تشكلت، إذاً، وعلى أية قواعد رست طبيعة هذا النظام ؟

II-النظام السياسي العباسي يؤسس لنظام سياسي إسلامي أممي

طوَّر الأمويون تقاليد السلطة: الولاء المطلق للدولة والسلطان، والطبيعة القدسية لمنصب الخلافة؛ كما أنهم اهتموا بالجيش والإدارة والدخل المالي للدولة، وعمَّقوا الإحساس بالسياسي كما هو عند الساسانيين والبيزنطيين. تلك الثغرة جعلت الخوارج والشيعة يستمرون في معارضتهم للسلطة، فقادت الصراعات المبكرة على الخلافة إلى خلافات سياسية كانت أساساً في تشكيل الحركات الدينية.

رأى العباسيون، شأن الأمويين، أن الطريقة الأفضل للاحتفاظ بالسلطة هي إقامة جيش مركزي قوي، وإدارة مركزية ذات كفاءة، وأيديولوجيات سلطوية تجعل من الخليفة نصف آله محاط برسوم البلاط وشعائره المعقَّدة كجزء من آي السلطة والسلطان[١].

فعلى صعيد مركز الخليفة: أنشأ الخليفة حكومة تحذو حذو الاكاسرة من آل ساسان، ولبست الخلافة لباس الحكم المطلق على الطريقة الفارسية، مبتعدة عن التقاليد العربية [٢]. فالخليفة هو مصدر السلطة كلها، و هو المرجع الأخير لكل شؤون الدولة على الرغم من أنه كان ينيب وزيراً يفوِّض إليه السلطة المدنية، و قاضياً للأعباء الشرعية، وأميراً يستعمله على الجيش والمهام الحربية؛ وهذا النظام مقتبس عن النظام الملكي الفارسي، كما استمرَّ نظام الاستخلاف الموروث عن عهد الأمويين في عهد العباسيين ونجمت عنه المواقف الوخيمة نفسها [٣].

وعلى صعيد مركز الوزير فقد ظهرت الوزارة لأول مرة في الحكومة الإسلامية وهي منصب فارسي الأصل [٤]. فكان الوزير ساعد الخليفة الأيمن، وكثيراً ما كان يقوم مقامه، حتى إنه اعتبرت طاعة بعض الوزراء من طاعة الخليفة وطاعة الخليفة من طاعة الله، فعصيان الوزير عصيان للخليفة وعصيان لله [٥]. وقد وصلت الأمور في بعض مراحل

---

(١) لابيدوس، إيرا: «الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط» (١١٥- ١٥١): مجلة **الاجتهاد**: بيروت: العدد الثاني: ١٩٨٩: ص ١٢٠- ١٢١.

(٢) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م.س: ص ٣٥٩.

(٣) م.ن: ص ٣٨٥.

(٤) م.ن: ص ٣٥٩.

(٥) م.ن: ص ٣٨٧.

العهد العباسي إلى أنه لم يبق للعربي إلا الزعامة في أمرين: الدين واللغة، فالإسلام دين الدولة واللغة العربية لغة الدواوين الرسمية[١].

من أهم الأسباب التي أعطت هذه النتائج ما حصل من تغيير في هرمية السلطة في الدولة، وعادة ما كان يحتل الموقع الثاني في هذا الهرم شخص غير عربي، و غالباً ما قام الفرس بهذا الدور وأشهرهم البرامكة، وبنو بويه، ثم الأتراك والسلاجقة.

احتل الصراع بين الخليفة وبين بعض مشاهير الوزراء الذين طمعوا في أن يكونوا من طبقة الخلفاء، مكاناً مهماً في الدولة الإسلامية في العهد العباسي، عندها أخذ النفوذ يضيع من يد الخليفة. لكن الخلافة بقيت رمزاً دينياً تارة، وأداة يستغلها الذين آلت السلطة الفعلية إليهم تارة أخرى [٢].

ابتدأت هذه الأزمة، منذ مطلع العهد العباسي، مع أبي سلمة الخلال وأبي مسلم الخراساني، والبرامكة، وهم من الفرس، وانتهت مع الأتراك بعد أن فقد المعتصم (٢١٨- ٢٢٧ هـ/٨٣٣- ٨٤٢ م) ثقته بالفرس و العرب مما اضطره إلى البحث عن عنصر جديد يعتمد عليه؛ فلهذا فتح الطريق للترك، الذين كان قد استقدمهم من النخاسة وعلى سبيل الجزية، وجعل منهم حرسه الخاص، ثم أدخلهم في جيشه المحارب، لكنهم زحفوا إلى السلطة في عهد الواثق (٢٢٧- ٢٣٢ هـ/٨٤٢- ٨٤٧ م)، وكان لهم منصب كبير في عهد المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧ هـ/٨٤٧- ٨٦١ م)، واكتمل سلطانهم في عهد الناصر (٥٧٥- ٦٢٢ هـ/١١٨٠- ١٢٢٥م)، نتيجة لذلك استطاع الترك أن يملكوا القوة بحيث باتوا يستطيعون أن يرفعوا إلى العرش الرجل الذي يرتضونه، وهذا يؤرخ لبدء عصر ضعف الخلافة[٣].

زرع هذا الصراع القلق في نفوس العباسيين، فكانوا يأخذون الناس بالشبهة، بسبب كثرة الثورات فانكفأوا إلى مرحلة الدفاع عن النفس وعن الدولة. ولم تكن القوة هي الوسيلة التي لجأ إليها العباسيون في قمع الانتفاضات والثورات فحسب، بل كثيراً ما لجأوا إلى سلاح آخر هو سلاح المؤامرات والتدبير السري عن طريق طعنة في الظلام أو

---

(١) م. ن: ص ٣٥٩.
(٢) شلبي، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي (ج ٣):** ص ٣٨٨.
(٣) م. ن: ص ١٩٤- ١٩٨.

سم زعاف، وكان يستخدم ضد من تخشى عاقبتهم مثل بعض مشاهير الوزراء الذين طمعوا في أن يكونوا من طبقة الخلفاء [١].

فاستنادا إلى ما سبق، نحسب بأن الفرق الجوهري بين الدولتين الأموية والعباسية ينحصر في أن الدولة الأموية إنما كانت دولة عربية، فيما أصبحت الدولة العباسية دولة جميع الشعوب الإسلامية، ولم يكن العرب فيها سوى عنصر من العناصر الكثيرة التي احتوتها الإمبراطورية الإسلامية[٢].

فأما على صعيد **تنظيم شؤون الدولة:** فقد أنشئت دواوين مختلفة لمتابعة شؤون الدولة مثل ديوان الزمام، وديوان التواقيع، وديوان النظر في المظالم، و إدارة الشرطة وإدارة البريد. وكان من أنظمة الدولة ديوان الخراج، واستمر كما كان في عهد الأمويين ذا شأن خطير، وترى الأخبار أن القرن الأول إنما كان قرن ثروة سهَّلت للخلفاء سبل البذخ والترف[٣]. وقد عرف العصر العباسي غنى فاحشاً وإنفاقا خيالياً، على مستوى الخليفة والحاشية والوزراء و كبار رجالات الدولة. ولم يصل أي شيء عن طبيعة حياة العامة، الا ما نراه في الأشعار الزهدية لأبي العتاهية [٤].

فبالإضافة إلى ما كانت تحصِّله الدولة من الضرائب والجزية، فقد أصبحت بغداد ذات موقع ممتاز جعلها مركزاً تجارياً لجميع أنحاء العالم المعروف آنذاك[٥].

فأما على صعيد **الحياة الاجتماعية والفكرية :**فقد كان للعادات والتقاليد الفارسية أثر واضح في التأثير على البيئة الاجتماعية العربية، إذ ذاك عمَّت الألقاب ومجالس الشرب والغناء والتسري، فتزوَّج العرب من الفارسيات. وقد مهدت الحياة الاجتماعية لعهد جديد من العمران وتقدم العلوم والأبحاث[٦].

---

(١) م.ن: ص ٢٦٣.
(٢) حتي، فيليب :**تاريخ العرب :**م.س: ص ٣٥٤.
(٣) م.ن: ص ٣٨٨.
(٤) م.ن: ص ٣٧١.
(٥) م.ن: ص ٣٧٢.
(٦) م.ن: ص ٣٥٩.

أصبحت اليقظة الفكرية بالمستوى الذي لم يعهد له مثيل في تاريخ الإسلام، والتي تُعَدُّ من النهضات المهمة في تاريخ التقدم الفكري في العالم، وكانت وليدة المؤثرات الأجنبية، من هندية وفارسية وسريانية وهيلينية حيث نشطت حركة النقل. ولهذا أصبح العرب في ذلك العصر الوريث الفكري للأمم التي غلبوها أو التي احتكوا بها. و لا يفوتنا أن نشير إلى أن الإسلام أضاع جانباً مهماً من صفاته الأصيلة التي حملها معه من البادية والتي كانت مطبوعة بطابع العصبية القومية، ولكنه في المقابل إحتل مكانة رفيعة في الوحدة الثقافية للشرق والغرب.فالهند كانت مصدرا لأسس الحكمة والأدب والرياضيات، وفارس مصدراً للفنون والآداب، ولكنه لم يكن لهما أثر في نواحي العلم والفلسفة. أما الثقافة الهيلينية، التي كانت منتشرة في الرها وحران وأنطاكية والاسكندرية والعديد من أديرة سوريا وما بين النهرين، فأصبحت مصدرا للدراسات العلمية والفلسفية [١].

أما المأمون فقد أنشأ بيت الحكمة واهتم بالفلسفة اليونانية وتأثَّر بأرسطو وآمن بأنه لا فرق بين العقل والشرع وتعزَّزت حركة الترجمة بواسطة نفر من النصارى واليهود[٢].

كانت أهم مظاهر التغيير التي حصلت في العهد العباسي:

- تصارع الإثنيات القومية بعد التوسع الذي وصلت إليه حدود الدولة الإسلامية في ذلك العصر.
- تأثير التعدديات الحضارية على المستويات السياسية والاجتماعية والدينية...
- ما أفرزه التفاعل والصراع بين كل تلك الجوانب السياسية والدينية... من نتائج ظهرت بشكل حركات وثورات وتمردات، وهو ما أدَّى في المحصلة العامة إلى تأسيس أول دولة إسلامية عالمية.

---

(١) م. ن: ص ٣٧٣- ٣٧٧.
(٢) م. ن: ص ٣٧٨.

III- الفتوحات الإسلامية:
مزيد من تراكم الإشكاليات في وجه الدولة الإسلامية العربية

لم يتبع العباسيون خطى الأمويين في التوسع لأسباب منها:

- مناوأة أهل الشام لهم لأنهم كانوا لا يزالون على ولائهم للأمويين، فأية حركة للزحف باتجاه القسطنطينية كانت لا بد أن تتخذ من الشام قاعدة لها.
- لا يمكن فتح القسطنطينية أن يتم بدون أسطول بحري، وهذا لم يهتم به العباسيون.
- اتسعت الامبراطورية الإسلامية اتساعاً عظيماً يستلزم جهداً كبيراً للسيطرة عليها خاصة أن حركات التمرد لم تخمد طوال حكم العباسيين[١].

لم يكن امتناع العباسيين عن التوسع يعني أنهم حافظوا على الحدود التي وصلت إليها في العهد الأموي، بل إن هذه الحدود قد تراجعت في عهد المهدي، الخليفة العباسي الثالث (١٥٨ - ١٦٩هـ/٧٧٥- ٧٨٥ م)، في آسيا الصغرى وأرمينيا بفعل هجمات الامبراطور قسطنطين الخامس (٧٤١- ٧٧٥) إلى أن استعاد هارون الرشيد بعضاً منها وصلت إلى حدود القسطنطينية. والعام (١٩٥ هـ/٨٠٦ م) هو العام الذي يجوز القول إن السلطة العباسية بلغت فيه أوج قوتها، و جلَّ ما عرفته المراحل اللاحقة في القرن التاسع الميلادي إنما كان غارات قام بها خلفاء المعتصم توخياً للغنائم لا الفتح[٢].

صحيح أن حركة التوسع قد توقفت، لكن العصر العباسي الأول كان العصر الذهبي، وبشكل خاص أيام هارون الرشيد وابنه المأمون، حيث عُدَّ هذا العصر من أزهى عصور التاريخ الإسلامي على الإطلاق، تميَّزت فيه الدولة الإسلامية بموقعها الدولي، وفيه نشأت علاقات متبادلة بين الرشيد في الشرق وشارلمان في الغرب، وكانت علاقاتهما تقوم بناء على مصلحة مؤداها أن يستعين الرشيد بشارلمان في مواجهة أعدائه الأمويين في الأندلس، وأن يستعين الثاني بالأول للوقوف في وجه عدوته بيزنطية [٣].

---

(١) شلبي، أحمد: م.س: **(ج ٣)**: ص ٢٥١.
(٢)حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م.س: ص ٣٦٥- ٣٦٧
(٣) م.ن: ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

فعلى الرغم من توقف حركة التوسع، وقد نشأ الشعور الأموي بالعبء الذي ترتبه حركة الفتح على الدولة، إلا أن الجيش العباسي كان ذا بأس في الدفاع عن حدود الدولة، إلى أن بدأ انحطاطه في زمن المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧ هـ/٨٤٧- ٨٦١م)(١).

لم تكن المشكلة في حركة التوسع هذه المرة خارجية، لأنه على الرغم من جهود أولياء الأمر في العاصمة لربط أجزاء الدولة ببعضها، فقد آل حجم الامبراطورية الإسلامية وصعوبة الانتقال بين أنحائها القصيَّة، إلى لامركزية واسعة جعلت بعض الإمارات والمقاطعات وراثية يستقلُّ أميرها بأمورها الداخلية، وكانت سلطته تزداد بالنسبة لمقدرته الشخصية وبالنسبة لضعف الخليفة، أو بعد المنطقة عن عاصمة الدولة (٢). فإذا أضيف هذا السبب، إلى غيره من الأسباب الأخرى، التي سوف نقوم بإلقاء الضوء على ما تمكّنا من البحث عنها، قد أدت مجتمعة، في أواخر العهد العباسي، إلى تمزق الامبراطورية الإسلامية إلى دويلات مذهبية أو عنصرية لجماعات وقوى تنتسب جميعها إلى الإسلام.

كانت المملكة الإسلامية في ذلك العصر مكونة من أمم مختلفة: المغرب- مصر- الشام- جزيرة العرب- العراق- فارس- ما وراء النهر، ولكل أمة مزايا ومواصفات، ولكل منها خصائص ورثتها أجيالاً عن أجيال، ساعدت على تكوين بيئاتها الطبيعية والاجتماعية. كذلك جاءت الحضارة العقيدية الدينية لتلك الشعوب مثل: البوذية واليهودية والنصرانية والزرادشتية لكي تؤثر في المجتمعات التي انتشرت فيها وتصبغها بصبغة روحية خاصة .وتحت ظل الإسلام اجتمعت هذه الأمم، بحضاراتها ودياناتها لتخضع لقانون واحد ولنظام واحد في الحكم و تتكلم بلغة واحدة، ويدين أغلبها بدين واحد. أخذت هذه المسألة تدفع الأمم المختلفة باتجاه التوحيد لتشكل ثقافة واحدة وعلماً مشتركاً (٣).

ولما تكاثرالدخول في الإسلام من جنسيات غير عربية، تعايشت إثنيات قومية مختلفة ومتنافرة في الامبراطورية العربية: العربية، التركية، الفارسية، البربرية، الخ...فأخذ التمايز يبلغ حده الأقصى ما بين مجمل الناطقين بالعربية، وبين ما يمكن حسبانه بمثابة الإثنية العربية، ظهرت خصومات بين الإثنيات في هذا المجتمع المركَّب(٤).

---

(١) م. ن: ٣٩٧.

(٢) م. ن: ص ٣٩٨.

(٣) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام (ج ١)**: م. س: ص ١٦.

(٤) رودونسون، مكسيم: **العرب:** م. س: ص ٣٠- ٣١.

ففي الجانب السياسي، لم تنصهر كل النزعات القومية تحت تأثير الانتماء إلى دين واحد، إذ كان المقياس الذي قامت عليه سياسة الخلفاء بالنسبة إلى العصبيات هو مدى إخلاص هذا العنصر أو ذاك للخليفة. ولهذا وجدنا أنه بسبب قيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس، بشكل رئيس، واعتماد الخليفة العباسي عليهم، أخذ العنصر العربي يفقد سيطرته العسكرية و السياسية. وقد حصل هذا في المرة الأولى عندما اعتمد هذا العهد على سيوف الفرس و كان أهمهم الخراسانيين الذين أصبحوا حرس الخليفة، وفي المرة الثانية فقد العرب و الفرس سيطرتهم عندما جاء المعتصم (٢١٨- ٢٢٧ هـ/٨٣٣- ٨٤٢ م) بالترك. ولم يطل الأمر كثيراً حتى أصبح الحرس التركي مبعثاً للاضطراب والفزع في العاصمة بغداد. وبعد موت المنتصر (٢٤٧- ٢٤٨ هـ/٨٦١- ٨٦٢ م)، اشتدَّ ساعد الترك فاستقلوا بالنفوذ في تدبير أمور ا لدولة [١].

فالمشكلة التي أثارتها الطبقية السياسية باعتبار الموالي رتبة أدنى من العرب في العهد الأموي، قد خفت في العهد العباسي لأن دولتهم قامت على أكتافهم [٢].

تحقق للفرس مكسب إيجابي آخر، غير إلغاء التمييز بين الموالي والعرب على مستوى الدولة، ألا وهو مشاركتهم في السلطة إلى جانب الخليفة العربي، بعد أن وصل البرامكة، وهم أسرة شيعية فارسية، إلى تحقيق الأثر الأكبر في الحكومة و الدولة، إلى أن كان الرشيد هو أول من فطن للأمر منذ العام (١٨٧ هـ/٨٠٣ م)، عندها عمد إلى قتل جعفر البرمكي ومصادرة أملاكه [٣].

جاءت مساعدة الموالي الفرس للعباسيين في ثورتهم لكي تؤمن لهم مقعداً في السلطة إلى جانب الخليفة من جهة، ولكي يشنُّوا حملة عنيفة على تصلب العرب من جهة أخرى، وكأنهم بهذا الفوز قد أعادوا الإسلام إلى الطريق الصحيح (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)، فضمنوا للأهداف الدينية فوزها على الأهداف القومية [٤].

من الواضح، أيضاً، أن الخلافة العباسية لم تستطع أن تسيطر على كل أجزاء العالم الإسلامي الذي كان خاضعا للأمويين: الأندلس أفلتت من سلطانهم، والدولة واجهت

---

(١) حتي، فيليب :**تاريخ العرب :**م. س: ص ٣٩٦.
(٢) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام (ج١):** م. س : ص ٣٤.
(٣) حتي، فيليب :**تاريخ العرب :**م. س: ص ٣٦١.
(٤) غرديه، لويس :**فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية :** (ج١): دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٨: ط٢: ص ٦٧ (تعريب صبحي الصالح).

صراعا مريراً ضد الفرس الذين ساعدوا على إسقاط الدولة الأموية، لكنهم حاولوا أن يستغلوا هذا الانتصار لصالحهم، السبب الذي ولَّد ذلك الصراع بينهم وبين الدولة العباسية، كمثل ما حصل مع أبي سلمة الخلال، وأبي مسلم الخراساني، ومع بني سهل والبرامكة، وقد كانت قمة الصراع ما حصل بين الأمين والمأمون (١).

استناداً إلى وقائع الصراع بين العباسيين والفرس، نستنتج ما يلي: إذا كان عهد الخلفاء الراشدين قد أسَّس إشكالية حول الخلافة: أهم أبناء بيت الرسول، أم عشيرته القريشية الهاشمية، أم القريشية بشكل عام...؟ فكانت هذه الإشكالية الخطوة الأولى في تاريخ الافتراق السياسي بين المسلمين العرب، إلى أن جاءت مرحلة النفوذ الفارسي على الخلافة، ومشاركتهم في الحكم إلى جانب العباسيين، لتوسِّع نواة الافتراق السياسي إلى أبعد من دائرة العرب المسلمين، إلى دائرة الافتراق بين المسلمين العرب و المسلمين من غير العرب. لذا تطلع المسلمون من غير العرب للحصول على ما يَعِدُّونه من حقوق لهم في هذا الموقع الحسَّاس.

فإذا كان المثال الفارسي، في تاريخ العلاقة بين العرب والشعوب الأخرى في داخل الدائرة الإسلامية، هو الأكثر بروزاً، فإنما السبب كان قائماً على- أن العلاقات بين الفرس، كرعايا مسلمين، وبين العرب المستأثرين بالخلافة، هي علاقات متميزة بحكم الجوار وحكم التحالف. لكن هذا لا يعني أنها كانت العلاقة الوحيدة، بل إن المصريين والبربر والأتراك وغيرهم من الشعوب شكَّلوا أطرافاً كانت ذات تأثير في التحول التراكمي حول مصير الخلافة، والذي بلغ قمته في أواخر العهد العباسي، عندما سيطر المماليك على الخلافة الإسلامية، وبهم انتقلت الخلافة من أيدي العرب إلى أيدي غيرهم.

سيطرت على التحالف العباسي- الفارسي مخاوف متبادلة، وحلَّ التناقض والتنافر مكان التوافق على المستويين السلطوي والشعبي، فتولَّد عنهما محنة الشعوبية في الصراع بين القوميتين العربية والفارسية. وقد قمنا بمعالجة هذا الموضوع في الفصل الثاني من بحثنا.

تحوَّل الاحتكاك بين الثقافة العربية والإسلامية من جهة، وبين الثقافات المتعددة التي تحملها الشعوب التي دخلت الإسلام، أو التي أصبحت في كنف الدولة الإسلامية من

---

(١) شلبي، أحمد: م. س: (ج ٣): ص ٣٨٧.

جهة أخرى، إلى تراث واسع من المجادلات الفقهية والفكرية والأدبية والاجتماعية والسياسية، فأخذ هذا الاحتكاك يولِّد ثقافة جديدة لها سماتها ومميزاتها كخطوة أولى على طريق بناء نسق ثقافي جديد لمجتمع إسلامي عالمي.

فهل شكَّل الاحتكاك على المستويات الإثنية القومية، أو الإثنيات الحضارية والثقافية، حالة انصهار كاملة استطاع الإسلام فيها أن يحقق حالة التدامج الاجتماعي والسياسي بين شعوب تختلف بانتماءاتها القومية والحضارية ؟

إلى أي مدى استطاع الإسلام أو قد يستطيع مستقبلا أن يصهر في دعوته التوحيدية الاتجاهات الوحدوية الاجتماعية، لمجتمعات تتمايز بتراثها الخاص ؟ وإلى أي مدى تستطيع الثقافة الإسلامية، بوجهها الإنساني الشامل، أن تكون نمطاً ثقافياً يشكل نواة صالحة لأمة تجعل العالم كله أمة إسلامية واحدة ؟

فإلى حدود العصر العباسي لم يستطع الإسلام أن يقدم الجواب، ولم يستطع أن يوحِّد شعوباً، بمعنى الوحدة الاجتماعية- السياسية، تتمايز بانتماءاتها العرقية إلا بشكل محدود، وإلا ضمن شروط وعوامل تشكَّلت عبر مسيرة مئات السنين، وهذا ما سوف نتناوله، لاحقاً، في بحثنا.

انضم الفرس إلى الإسلام بفعل عاملين: أحدهما الاضطهاد والظلم اللاحقين بها من فساد النظام السياسي والاجتماعي والديني الذي سبق الإسلام في بلاد فارس، أما الآخر، وعلى الرغم من الفتح العربي الإسلامي بالقوة، فهو ما حملته الدعوة الإسلامية من مفاهيم العدل والمساواة التي شكَّلت العامل المهم في انتساب هؤلاء إلى الإسلام.

لكن، لما حمل العهد الأموي إليهم تمايزاً طبقياً، سياسياً واجتماعياً فيه أعلى وادنى، وجدوا أن الحل الذي كانوا يتطلعون إليه لم يحصل. حينئذ انحرفوا مع أول دعوة معارضة لهذا العهد، فكانت الدعوة الشيعية، كتيار معارض، هي الأمل المنشود الذي انشدَّت إليه عامة الفرس. ولما اشتدَّ ساعد المعارضة العباسية في أواخر العهد الأموي، شكَّلت نافذة أخرى تطلعوا من خلالها إلى مستقبلهم.

فأياً كان المركز الأشدّ جذباً لتطلعات الفرس، الشيعي أم العباسي، فإنهم كانوا يتطلعون، من خلاله، إلى تحقيق ما وعدتهم به العقيدة الإسلامية من العدل والمساواة.

إن هذا يقودنا إلى الاستنتاج، بأن السياسي عند عامة الفرس لم يكن شيئاً آخر غير الديني، وإن الديني إذا لم يكن مترافقاً مع واقع سياسي واجتماعي، دنيوي مصلحي

ملموس، فإنه لن يشكل الأمل المطلوب؛ وهل كانت المشاركة الفارسية الدائمة في الثورات المتواصلة تقدم تفسيرا آخر غير الذي أشرنا إليه ؟

إن نموذج الدولة الإسلامية العالمية الذي تحقق في المرحلة العباسية كان التجربة الأولى التي يمكن من خلالها دراسته والتوقف عنده لاستخلاص النتائج، التي قد تقودنا إلى معرفة إمكانية وواقعية قيامها في المستقبل.

إن طرح هذه الإشكالية يستدعي الإطلاع على زوايا التغيير التي حصلت في أثناء العهد العباسي من جراء دخول العرقيات الأخرى، غير العربية، ومسائل الفكر والثقافة والسياسة والاجتماع التي حملتها هذه العرقيات معها.

IV- التفاعل الداخلي- الخارجي، بذرة للأممية الإسلامية

تستند المضامين الأولى للدولة الإسلامية، إلى أساسين: العرقية العربية والدعوة الإسلامية؛ فالعرقية العربية هى أمة الاستجابة الأولى، والدعوة الإسلامية لها سماتها العربية، رسولاً ولغةً وأمة.

فإذا افترضنا أن هذه المضامين هي عوامل داخلية/ عربية ذاتية، فما الذي يقع في دائرة العوامل الخارجية، إذا ؟

استناداً إلى فرضيتنا، نميِّز بين الداخلي والخارجي على الشكل التالي:

- **العوامل الخارجية** هي: الإثنيات القومية أو العرقية، ديانات أهل الكتاب: كالصابئة واليهود والنصارى. الديانات الأخرى: كالمانوية والزرادشتية. حضارات الشعوب الخاضعة للدولة الإسلامية: من لغة وفلسفة وأنظمة وإدارة وسياسة وعادات وتقاليد وقيم اجتماعية...
- أما **العوامل الداخلية** فأهمها: اللغة العربية، القبلية والعشائرية، الفرق الإسلامية بمختلف تياراتها...

جاءت تلك العوامل على مستوييها: (تناقضات داخلية- داخلية) و (تناقضات داخلية- خارجية) ليتفاعل بعضها مع البعض الآخر، ونشأ عن عمليات التفاعل سلسلة من الصراعات السياسية والدينية والاقتصادية كانت مظاهرها ثورات طبقية أو دينية أو سياسية.

V- ولادة الأنماط المتزاوجة تحمل تناقضات جديدة

أ -**على الصعيد السياسي:** احتل العهد العباسي حقبة تاريخية طويلة في التاريخ العربي الإسلامي وكان مليئاً بالصراعات المتعددة الوجوه، التي أدَّت إلى وضع الدولة الإسلامية على طريق بناء الدولة العالمية.

كان الحلف العباسي- العلوي- الفارسي، هو القوة التي استطاعت القضاء على الدولة الأموية. حصل الاتفاق بين العلويين والعباسيين للإعداد لثورة ضد الأمويين، وعلى بثِّ الدعوة باسم الرضا من آل البيت لتكون أكثر قبولاً عند الناس، وقد حدَّدوا مركز الدعوة في خراسان والكوفة بسبب ولائهما لفكرة التشيع[١]، وقد ترسَّخت العلاقات الودية والطيبة بين الطرفين لأسباب القرابة القبلية، فهم أبناء عم، وإن استمرارها طاول المرحلة كلها قبل انتصار الثورة العباسية.

قد تكون أنظار بني العباس قد صُوِّبت باتجاه الاستئثار بالخلافة نتيجة أسباب متعددة منها: سلسلة التنازلات التي قدمها العلويون لبني أمية، مثل تنازل الحسن لمعاوية ومبايعة محمد بن الحنفية ليزيد، أو وصية أبو هاشم بن محمد بن الحنفية للإمام العباسي في الحميمية. فشكَّلت هذه الأسباب مجتمعة نقطة التحول في العلاقات بين العلويين والعباسيين[٢]، إلى أن كان إعلان أبي العباس السفاح (١٣٢- ١٣٦ هـ/٧٥٠-٧٥٤م)، الخليفة العباسي الأول، في خطبته الأولى عن أحقية آل العباس بالخلافة دون غيرهم، وهو إعلان لانتهاء العلاقات الودية بين الطرفين[٣].

قطعت علاقات الود بين العباسيين والعلويين بشكل شبه نهائي، واستمرَّت مع الفرس، وإن دار بينهم وبين العباسيين صراع دائم، إلا أن علاقاتهما لم تبلغ درجة نهائية من القطيعة؛ فكان الصراع بينهما يدور بين مد وجزر، كانت تركب فيها النخبة الفارسية مركب الثورات التي كان وقودها من عامة الفرس، في محاولة للضغط على الخليفة من جهة، أو لتقوية مواقعها السياسية في الحكم من جهة أخرى.

---

(١) الليثي، سميرة مختار: **جهاد الشيعة:** دار الجيل: بيروت: ١٩٧٨: ط ٢: ص ٤٥.

(٢)م. ن: ص ٧٣.

(٣)م. ن: ص ٧٥.

ب -**على الصعيد الطبقي** كان العرب ينظرون إلى الزراعة بشيء من الاحتقار[١]، لذلك استمرت طبقة الفلاحين من أهل الكتاب، ومن سكان البلاد الأصليين، في العمل الزراعي الذي كان يشكل مصدراً من مصادر الدخل للدولة، ولهذا لاقت طبقة الفلاحين معاملة فيها كثير من التساهل والعطف، فاستقر هؤلاء وأولئك في مزارعهم، وتمسكوا بتقاليدهم الثقافية، وحافظوا على لغاتهم الأصلية.لكن مع انتقال بعضهم إلى المدن وتقلُّدِهيم لعدد من المناصب في دوائر الدولة، وللحسد الذي لاقوه من بعض المسلمين أدى إلى سن تشريعات تنتقص من حقوقهم[٢].

وعلى العموم، سادت المجتمع العباسي هرمية طبقية على الشكل التالي:

-**الطبقة العليا** :أو الخاصة، وهي الطبقة التي تحكم وتملك المال والثروة، وتضم إليها أعضاء الأسرة الحاكمة، والبيروقراطية العليا، والقادة العسكريين، والأمراء، والإقطاعيين، وكبار التجار وأرباب المال. كان هؤلاء جميعاً يتمتعون بالخيرات الوفيرة، سواء من امتلاك الأرض أو من الخراج الذي يُجْبَى من المناطق[٣].

- **الطبقة السفلى:** وتضم الجماهير العاملة وفئات العبيد، الذين كانوا يعملون في الزراعة مستفيدين من التدابير التي اتخذتها الدولة لتنشيط الزراعة مثل: مشروعات الري واستصلاح الأراضي. لكن الدولة كانت تستوفي الضرائب المرتفعة منهم[٤].

- **طبقة العوام:** فهم عمال المهن الصناعية، وأصحاب التجارة الصغار، والفعلة وسائر كادحي المدن، وكانت أجورهم متدنية وحالتهم سيئة، وغالباً ما كانوا يشكون من البطالة[٥].

- **طبقة العبيد** :استخدمهم الاقطاعيون في مزارعهم، وفي ميادين الصناعة الحرفية والخدمات المنزلية والعسكرية وفي قصور الحكام والأغنياء. أما مصادرهم: فقد كانوا يأتون بهم من بلاد ما وراء النهر وسواحل إفريقيا الشرقية، وبلاد الصقالبة

---

(١)حتي، فيليب :**تاريخ العرب** :م. س: ص ٤١١.

(٢) م. ن: ص ٤٢٢.

(٣) دلو، برهان الدين: م. س: ص ٢٧٦- ٢٧٨.

(٤) م. ن: ص ٢٧٨- ٢٨١.

(٥) م. ن: ص ٢٨١- ٢٨٢.

وأوروبا الشرقية، وكانوا يشتغلون بدون مقابل لأنهم مملوكون، وكثيراً ما هرب هؤلاء من أسيادهم. وقد استخدم بعض هؤلاء كجواري وأرقاء في الفن والغناء، وكانت مجالس الخلفاء والأمراء تعج بالجواري والقيان، ولهذا انتشرت تجارة الرقيق بشكل واسع في العهد العباسي[١].

بسبب انتشار المعارضة الدينية والسياسية، ونتيجة للأوضاع المزرية التي كانت تعيشها الطبقات الدنيا في المجتمع العباسي، انضم كثيرون منهم إلى الأحزاب السرية، واشتركوا في العديد من الانتفاضات الشعبية أملاً في إحداث تغيير في وضعهم السيئ[٢]. لكن وإن بدا أن اكثر الانتفاضات الفلاحية كانت ذات صبغة دينية، إلاَّ إنها لم تكن إلا حجاباً شفافاً يحجب وراءه العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي هي السبب الحقيقي لثوراتهم[٣].

ج- **على الصعيد الديني**: ورث العباسيون، كما الأمويون قبلهم، إرث الإشكالية التي تدور حول خلافة الرسول. اتخذت هذه المسألة مناحٍ دينية كنتيجة لما جمعه الرسول من سلطات دنيوية وأخروية، لذا دار الجدل حولها من قبل العديد من الفرق التي راحت تدعم آراءها بالنصوص الدينية؛ وكان المسلمون العرب كلما انفتحوا على حضارات فكرية وروحية أخرى، كلما ازدادت حاجتهم إلى الاستعانة بها لتدعيم آرائهم الدينية.

كما حمل الفتح الإسلامي مشكلات إضافية عدا تلك التي كانت موجودة بالأصل، كما حمل انفتاحاً على حضارات أخرى لها نظراتها الخاصة في حل تلك المشاكل. لذا جاء تراكم المشكلات، نتيجة تراكم التجارب والخاصيات الحضارية، ليحدث حالة من التفاعل الإيجابي تارة وحالة من التنافر تارة أخرى.

فسواءٌ أكانت التناقضات تدور حول مسألة الخلافة، أم حول المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، فإنه لم يكن من بد أمام التشريع والفقه الإسلاميين إلا أن يتصديا لوضع حلول لها. ولأن العقيدة الإسلامية، كما يعتقد المسلمون، تتضمن حلولا لكل المشاكل،

---

(١) م. ن: ص ٢٨٣- ٢٨٨.
(٢) م. ن: ص ٢٨٣.
(٣) م. ن: ص ٢٩٠.

أي كل ما له علاقة بالدنيا والآخرة، توصل المسلمون إلى استنباط هذه الحلول من الكتاب والسنة، إلا أنهم اختلفوا، فافترقوا بالنتائج، وأخذ الالتباس دوره حين حاولوا تزويج الدين بالسياسة. فكيف حصل ذلك ؟

- فالقائم على الخلافة بحاجة إلى مختلف الحجج، دينية وسياسية... لتبرير سلطانه.
- والمعارض الطامح للوصول إلى السلطة يشعر أنه يحتاج إلى ما يدعِّم معارضته ومطالبه.
- والجائع والمغبون، اقتصادياً/ اجتماعياً/ عرقياً، يفتش عما يدعم حججه للمطالبة بحقوقه.

كلهم، في ظل دولة تحكم باسم الإسلام، كانوا بحاجة إلى أدلة إسلامية/ دينية.

في ظلِّ هذه الأسباب تكاثرت الفرق الدينية السياسية، فاصطدمت ببعضها تارة، وبالسلطة تارة أخرى؛ وحصل تحت ستار النصوص الدينية كثير من حالات تزاوج المتناقضات، بين الفرق ذاتها، أو بين الفرق والسلطة؛ هذه تأتلف مع تلك وبينهما ما يجمع أحياناً وما يفرق أحياناً أخرى. وحصلت كذلك حالات من التصارع والتناقض في وجه السلطة السياسية، منها ما كان مسلحاً ومنها ما كان بدون سلاح، ثمَّة من كان ناقماً على السلطة لاغتصابها الخلافة، وثمَّة من كان ناقماً عليها لتجاوزها القيم الدينية.

د- **على صعيد الحياة الفكرية والعقلية**: كان للخلفاء العباسيين، كما للفرق السياسية الدينية، حاجة في تعزيز الحالة الفكرية والعلمية والعقلية لتدعيم عقائدهم، لهذا السبب لم تعدم الحاجة، تلك، وسيلة إلا وحاولت استثمارها في سبيل تلك الأهداف. وقد نشأت ثلاثة أحداث كان لها أثر واسع في العهد العباسي، وهي: مدارس النحاة، ومدارس الفقه، والتعريب عن اليونانية.

- **مدارس النحاة**: كلما كان العنصر الأعجمي يزداد داخل الدولة الإسلامية، كان يجر خطراً على اللغة العربية، فيشعر العرب بمزيد من الحاجة إلى ضبط قواعدها للحفاظ عليها. فقاد هذا إلى مناظرات بين اللغويين عندما انقسم النحاة إلى مدرستين: البصرة والكوفة، وكان له أثر كبير في تأويل النصوص القرآنية ذاتها، إذ أمدَّت أهل علم الكلام بإطار ومقولات ومفردات أعطته طابعه الخاص[(١)].

---

(١) غرديه، لويس: م. س: **(ج١)**: ص ٦٩- ٧٢.

- الحدث الثاني **مدارس الفقه**: كلما امتدَّ الفتح، أثارت شعوب جديدة، لها نظمها وأحكامها الخاصة، مسائل جديدة لم يرد في شأنها حكم صريح في القرآن ولا في السُنَّة، وقد برزت هذه المشكلات في العراق بشكل خاص.

لم يهتم الأمويون بالاتصال بالعلماء، فهم عينوهم وتركوهم يقضون بما يرون. لكن العباسيين صبغوا الدولة بصبغة دينية، فاتصل الخلفاء مع رجال الدين [١].

كان للعباسيين دور في التأثير على الأحاديث النبوية، فهم دفعوا المحدِّثين إلى نحل كثير من الأحاديث التي تؤيد حقهم في الملك، كذلك فعل غيرهم من الفرق الدينية ؟ ولم يسلم الفقه و التشريع من ذلك. فالخلافة أصبحت مجالاً لضعفاء المحدِّثين من كل جانب، يضعون فيها ما يوافق مذهبهم، كمثل توزع الآراء حول الخلافة: فالسُنِّيُّون يرون أن الخلافة لا تورث و هي في قريش، و الشيعة يرون النص على علي وولده، والخوارج يرون أنها في كل المسلمين، وكان كل منهم يستند في حججه إلى أحاديث الرسول. فانقسام المذاهب الكلامية إلى معتزلة ومرجئة وشيعة وخوارج وأهل سنة حملت كثيرين منهم على تأييد مدَّعاهم بأحاديث لم تصح، ويفعل مثلهم أهل الحديث الذين وضعوا أحاديث لملء الفراغ الذي لم يرد فيه حديث ولتدعيم حججهم في وجه أهل الرأي[٢].

من جهة أخرى توزَّع الصحابة في الأمصار، و كان كل منهم يفتي بما سمع من حديث، أو رآه من أفعال الرسول، ولم يكن أي منهم يلمُّ بكل ما حدَّث الرسول أو ما فعله، فاختلفوا في التفسير والتأويل. ولما كانت حوادث تجري في بعضها بغير ما تجري في الأخرى، أصبح لكل تابعي آراء في التفسير والتأويل، وتعصَّب كل قوم لسلسلتهم[٣].

لقد تضخم الفقه في العصر العباسي ونما نمواً كبيراً، وهذا ما جعل المأثور يتزايد مع الزمن، ففي عهد الصحابة كان المأثور هو حديث الرسول، وفي عهد التابعين أصبحت أقوال الرسول وأقوال الصحابة، وفي عهد تابعي التابعين أضيفت إلى المأثور أقوال التابعين، وهكذا دواليك. كذلك عمد أهل الرأي إلى استخدام الاجتهاد والقياس وأباحوا المسائل الفرضية [٤].

---

(١) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام (ج١):** م. س: ص ١٦٢- ١٦٣.
(٢) م. ن: ص ١٢٥- ١٢٦.
(٣) م. ن: ص ١٥٩.
(٤) م. ن: ص ١٦٤.

فإن كان الخلفاء العباسيون قد اتصلوا بالعلماء وقربوهم إليهم، إلا أنهم كانوا أحراراً في مناصبهم ونزعاتهم واجتهاداتهم. فالسلطة لا تتدخل في شؤونهم ما داموا بعيدين عن مسائل الخلافة، ولهذا فقد اختارت القضاة من مناح مختلفة في الاجتهاد(١).

نشأت مدارس فقهية، لكل منها اتجاه خاص يتضمن اجتهادات وتوجهات في سائر مسائل الدين و الشريعة، مهمتها دراسة القرآن والحديث، والقيام باجتهادات في نطاقهما. من الفقهاء من دخل في نطاق عمل الدولة، ومنهم من تحوَّل إلى أئمة للناس الذين يلجأون إليهم للهداية والإرشاد بدلاً من العودة للسلطة السياسية. فكان لهذه المدارس اتباع وجمهور، ولهذا ابتدأ تكوُّن حياة دينية مستقلة عن السلطة السياسية من خلال المذاهب الفقهية؛ ففي القرن الثالث الهجري، لم تعد الخلافة والإسلام شيئاً واحداً (٢).

كان العباسيون، على خلاف الأمويين، يعتمدون تطبيق الشرع في الحياة اليومية، ولهذا كثرت المذاهب الفقهية، وكانت أهمها أربعة: مذهب مالك (ت ١٧٩هـ/٧٩٥ م) وكان يعتمد على المنقول من الكتاب والسنة. مذهب أبي حنيفة (ت ١٨١هـ/٧٩٧ م) وهو يعتمد على الرأي و القياس والاستحسان. ومذهب الشافعي (ت ٢٠٥ هـ/٨٢٠ م) وقد رفض الرأي والاستحسان الحنفي والاستصلاح المالكي. أما المذهب الرابع فهو مذهب أحمد بن حنبل (ت ٢٤٢ هـ/٨٥٥ م)، و هو الذي تمسك تمسكاً شديداً بالمنقول. ومن آثار مدارس الفقه أنها أفسحت المجال للرأي والجدال(٣).

- الحدث الثالث **التعريب عن اليونانية**: إذا كان علم الكلام في دمشق قد تلاقى مع اللاهوت المسيحي، ففي بغداد تلاقى مع الفلسفة اليونانية، ودفع هذا إلى النشوة الفكرية بعد أن اكتشف العقل قواه، ولهذا كان للفلسفة التأثير النهائي في توجيه الفكر النظري الإسلامي، ونتج عنه حركة علم الكلام عند مذهب المعتزلة(٤).

وإذا كان صراع الإثنيات القومية ساخناً فإن صراع الإثنيات الدينية كان هادئاً، ذلك أن صراع الإثنيات القومية كان يتم من داخل الدائرة الإسلامية والسلاح المستخدم فيه هو سلاح فكري إسلامي يتخذ من الطابع الإسلامي رداءً له. وهو على عكس ما كان

---

(١) م. ن: ص ٢٣٧.

(٢) لابيدوس، إيرا: م. س: ص ١٢٥.

(٣) غرديه، لويس: م. س **(ج ١)**: ص ٧٢- ٧٥.

(٤) م. ن: ص ٧٥.

يواجه صراع الإثنيات الدينية، خاصة المنتسبة منها إلى أهل الكتاب، فهؤلاء قد حُدِّدَت مواقعهم السياسية تحديداً واضحاً، فهم إما أن ينضموا إلى الإسلام كبطاقة مرور لدخول الصراع الساخن، وإما عليهم أن يرتضوا بحقوق أهل الذمة بدفع الخراج والضرائب والجزية، على أن يمارسوا حقوقهم الدينية دون السماح لهم بالمناقشات السياسية. ولأن ميزان القوى ليس لصالحهم فإنهم كانوا بعيدين عن ساحة الصراع الساخنة.

كان أهل الذمة يتمتعون بتسامح المسلمين معهم وحمايتهم لهم، وكانوا يدفعون الجزية التي هي أشبه بضريبة للدفاع الوطني، فكان لا يدفعها إلا القادر على حمل السلاح[1]. وإذا كانت بعض الصراعات تحصل بينهم وبين المسلمين، إلا أنها لم تكن بالمقدار الذي تسيء فيه إلى السياق العام للعلاقة السلمية.

في ظل الحدود الواضحة لدورهم، أخذ أهل الكتاب، والنصارى خاصة، يقومون بنقل الثقافة اليونانية إلى اللغة العربية، فكان فيها ما يتوافق مع دعوتهم الدينية التي أثَّرت في مجرى الحياة العقلية في الإسلام منذ نشأة علم الكلام وصولاً إلى الانتاج في الحقل الفلسفي. و إذا لم يكن من مظاهر بارزة لهذا الصراع على سطح الحياة العامة، فإنما كان ذا نتائج في إخراج العقيدة الإسلامية من مرحلة النص والتقليد إلى مستوى الحوار والعقل.

إلى جانب هذه الأحداث، كان للخلفاء، في سبيل تدعيم مركزهم، دور في التأثير على الشعراء والمؤرخين الذي سجَّلوا كثيراً من الروايات التي تُعدِّد محاسن بني العباس ومثالب بني أمية[2]. كما كان يُقصَد من كتابة التاريخ تدعيم عقائد هذا المذهب أو ذاك، وكان بعضه يخدم العصبية القبلية، أي كانت كل قبيلة تتفاخر على الأخرى بتاريخها[3].

---

(١) ميتز، آدم: م. س: ص ٩٦.
(٢) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام (ج١)**: م. س: ص ١٢٥.
(٣) م. ن: ص ٣٤٠- ٣٤١.

VI ـ الصراع بين التناقضات الفكرية نتيجة حتمية

جاءت حركة الفتح العربي - الإسلامي لتخلق ظروفاً وقضايا جديدة، أصبحت وجهاً لوجه أمام العرب المسلمين، وكوَّنت إشكاليات جديدة ألقت على عاتق الدعوة الإسلامية أمر إيجاد الحلول لها. ومن هذه القضايا: الإثنيات القومية، الإثنيات الدينية، مواجهة القضايا الاجتماعية والاقتصادية، مواجهة الأفكار والفلسفات النظرية الجديدة...

إذا أضيفت إلى القضايا ذات المصدر الخارجي، قضايا داخلية عربية - إسلامية تدور حول الخلافة، القضية الدينية - السياسية الأساس، لوجدنا أن حركة التفاعل الخارجي - الداخلي أدَّت إلى نمو كبير في الحياة العقلية والفكرية العربية - الإسلامية. وكانت نتيجة هذا النمو تراثاً واسعاً لعب دوراً مؤثراً في ثوابت الحياة السياسية ومتغيراتها، وكان يشكل دائرة صراعية متنامية بين الفرق الدينية، أو الدينية السياسية.

إن الأحزاب التي نشأت منذ العهد الأموي: الشيعة، حزب الأمويين، الخوارج، المرجئة، القدرية، وطلائع الفكر المعتزلي، ساقها الخلاف السياسي الذي اصطبغ بالدين، إلى اللجوء للفكر الديني، بحثاً وتنقيباً و تحليلاً وتأويلاً، لإسناد اتجاهاتها السياسية. إذ لجأت إلى تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك، انساقت بعده إلى الخلاف في الفروع حتى تكوَّنت من كل منها فرقة لها معتقدات في الأصول والفروع تخالف فيها الواحدة منهما الأخرى [1].

ولما تنامى تأثير الأسباب الخارجية في العصر العباسي، بمن دخل الإسلام من أصحاب الديانات الأخرى، المتأثرين بتعاليم دينهم القديم، الذين أدخلوا في الجدل الدائر حينذاك أفكارهم السابقة، اتسع الجدل بين الفرق والأحزاب المتعددة ودفع بالمتكلمين للوقوف أمام خصومهم إلى قراءة الفلسفة والمنطق واللاهوت اليوناني [2]، وبتحرر العقل من التقليد الذي كان سائداً في بواكير الدعوة الإسلامية، نشأ ما يعرف بعلم الكلام.

كان للانحيازات السياسية معناها البليغ في علم الكلام، حتى من حيث وجهة النظر إلى المشكلات، إذ أنها ألجأت المؤمنين إلى أن يحددوا مواقفهم، ويجاهروا برأيهم في المسائل الأساسية: مسألة الإيمان، والأعمال المتعلقة بشرعية الحكم والسلطة [3].

---

(١) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام (ج ٣)**: م. س: ص ٧.

(٢) م. ن: ص ٨.

(٣) غرديه، لويس. م. س **(ج١)**: ص ٥٠.

فالخصومات السياسية وضعت الخميرة في غضون الفكر الديني ؟ أما الاحتكاك المباشر بين الإسلام والمسيحية فقد حصل بعد انتقال مركز الخلافة إلى دمشق، حيث كانت الدعوة المسيحية فيها عريقة الجذور، وكان هناك تواصل بين الديانتين الإسلامية والمسيحية على صعيد الدولة من جهة، و الاحتكاك اليومي بين المسلمين والمسيحيين من جهة أخرى. فكان الاتصال الاجتماعي اليومي ذا أثر بعيد في مقومات التلاقح بين البيئة المفتوحة والدين الفاتح [١]. وإلى هذا الاحتكاك بين الإسلام والمسيحية، تُرَدُّ نشأة الجبرية والقدرية، والقرآن كلام مخلوق أم غير مخلوق، والبحث في صفات الله [٢].

فإذا كانت الخصومات السياسية أدَّت إلى تجميد الآراء، والبيئات الدينية المسلمة، في دمشق بشكل خاص، وطرحت مسائل لم تؤخذ حينئذ بالنظرة الشاملة فقد جاء العصر العباسي وانفتح أمام علم الكلام عهد جديد كان فيه للظروف السياسية أيضاً تأثيرها الحاسم، وأهم هذه الظروف هي:

فوز العناصر الشرقية، ولا سيما الفارسية، بعد انتصار الثورة العباسية، والسبب هو أن الأمويين- سابقاً- قدموا فكرة القومية، وهي فكرة سيادة العرب، ولم يحظ العلم الديني في عهدهم إلا بإكرام يكاد يكون غير ذي بال [٣]، أما الخلفاء العباسيون فقربوا العلماء منهم من جهة وفتحوا أبواب السلطة أمام الفرس من جهة أخرى.

جاء في تعريف **علم الكلام** عند ابن خلدون ما يلي: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»[٤].

إن نشأة علم الكلام ومضمونه، أدَّيا إلى انقسام المسلمين إلى فريقين: أهل الحديث وأهل الرأي. أما أهل الرأي، الذين يمثلهم المعتزلة، فقد استندوا في تبرير الأخذ به إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومدارها: هل في الأفعال صفات من حسنٍ أو قبح جعلت الشارع يأمر بها أو ينهي عنها ؟ أم أن الشارع بأمره بالصدق جعله حسناً، ونهيه

---

(١) م. ن: ص ٥٦- ٥٧.
(٢) م. ن: ص ٦٠- ٦٢.
(٣) م. ن: ص ٦٦.
(٤) ابن خلدون: **المقدمة**: م. س: ص٤٥٨.

عن الكذب جعله قبيحاً ؟ فالصفات يمكن أن يدركها العقل، وذلك يعطيه حرية كبيرة في التشريع. فأخذت هذه المسألة جدلاً بين أهل الحديث وأهل الرأي [١].

ولأن للاتفاق أو الاختلاف حول دور العقل نتائج مهمة في مسألتي الجبرية والقدرية، أي في حرية اختيار الأعمال أو عدمها، وهذا له انعكاساته على اتخاذ موقف من شرعية أو لا شرعية الخليفة، بمعنى هل هو مسؤول عن أعماله أم غير مسؤول ؟...

- رأى المعتزلة، وهم رواد أهل الرأي، أن العقل البشري قد مُنِح من السلطة والسعة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله، فلا حدود للعقل إلا براهينه، ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان. لهذا سار المعتزلة وراء البرهان إلى نهايته، وهم تعرضوا للمشاكل، فإذا تم حلها، أو اعتقدوا بحلّها، تأولوا آيات القرآن على مقتضاها.

- أما **أهل الحديث** فقد رأوا أن العقل أضعف من ذلك وأن استطاعته محدودة، وأنه مُنح القدرة على أن يدرك البرهان على وجود الله، والنبوَّة العامة، ونبوة محمد خاصة، فلنؤمن بما جاء به أنبياؤه، ولنقف عند ما قالوه، ولا نثر مشاكل لم يأت بها الأنبياء[٢].

بعد أن أخذ السياسي يتقدم بصورة متصاعدة في حياة المسلمين، بدءًا من مسألة الشروط الدينية والشرعية لمبايعة خليفة الرسول، أخضعت التيارات الإسلامية النص الديني للتأويل والتفسير في سبيل دعم اتجاهاتها السياسية. كانت مقدمات هذه التيارات تتنامى منذ عهد الخلفاء الراشدين، مروراً بالأمويين، و انتهاء بالعباسيين، إلى أن تراكم التراث في هذا المضمار تراكماً غزيراً، تفرَّعت فيه وانقسمت انقساماً واسعاً.

ما إن خطا العباسيون الخطوة الأولى في تدعيم دولتهم، ولم يمض بعد نصف قرن على ذلك، حتى كانت الاتجاهات قد بلغت حداً من النضج جعل العباسيين يواجهون، إضافة إلى الثورات والحركات المتعددة الأسباب والاتجاهات، تيارات دينية إسلامية تتجمع حول مدرستين: مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث، فكلتاهما أثرت تأثيراً بالغاً على مسيرة الدولة العباسية.

بعد أن عرف العصر الأموي تيارات الخوارج والقدرية والمرجئة، إضافة إلى الشيعة والسنة، ضمُر عدد التيارات التي تقول بالرأي في العصر العباسي، وأصبحت المعتزلة وريثة لها في مواجهة أهل السُنَّة.

---

(١) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام** (ج ١): م. س: ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢) م. ن: **(ج٣)**: ص ٣٩.

سنقصر الكلام، عن الصراع الفكري الديني، على هاتين المدرستين دون الشيعة، لأن لها خاصيات تميزها عن كلتيهما: فهي أخذت من النص ما يلائم عقائدها أو من التأويل ما يدعِّم هذه العقائد؛ إما المعتزلة فقد دخلت دائرة التأويل دون حدود أيديولوجية تحكمها، كما فعل الشيعة، أما أهل السنة فابتعدوا عن هذه الدائرة كلياً ورفضوها.

نتيجة المواجهة بين المدرستين حصلت جملة من التداخلات والافتراقات السياسية بينهما من جهة، وبينهما معاً وبين الدولة العباسية من جهة أخرى. لكنها لم تبق في حدود الثبات الدائم، بل كانت متلاقية أحياناً ومتنافرة أحياناً أخرى تبعا للمصالح السياسية والدينية لكل من الطرفين.

صحيح أن الخلفاء العباسيين قرَّبوا إليهم العلماء على اختلاف تياراتهم: أهل الحديث وأهل الرأي و أحياناً التيارات الشيعية، لكن هذا التقارب كان يتم ضمن ضوابط لا يمكن للعلماء أن يتجاوزوها، وهي أن لا يقربوا شؤون الدولة السياسية، بما يتعارض مع مصلحة العباسيين. وقد يكون هذا التقارب، أيضاً مطلوباً لامتصاص حِدَّة المعارضة التي قد يواجهها العباسيون. لكن تحوُّل بعض الأئمة إلى هداية الناس بدلاً من العودة إلى السلطة السياسية، دفع إلى تكوين حياة دينية مستقلة عن السلطة السياسية.

أخذ تيار أهل الحديث والسنة يشكل قوة متنامية تستحوذ بصورة متصاعدة على أفئدة العامة، وأصبح، بما له من أتباع، قوة موازية لقوة الدولة، وأصبح يشكل خطراً حقيقياً على الدولة، خاصة بعد تأييدهم لثورة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم.

فالخلفاء العباسيون قد حسموا منطق غلبة الملك على الخلافة، أي تغليب العامل السياسي على العامل الديني، مستفيدين من المرحلة الأموية في توريث الخلافة للأبناء من جهة، ومن الاتجاهات الشيعية في حصر الخلافة بأبناء عم النبي، وهم عشيرته، بدلاً من أبناء فاطمة بنت النبي من جهة أخرى؛ كما أنهم استفادوا من تقريب العلماء إليهم، إذ ضمنوا بهم وقوف تيار ديني إلى جانبهم.

يبدو أن مرحلة اختمار الحياة العقلية باحتكاكها مع الثقافات الأخرى من جهة، وتراكمها إلى حين بلوغها درجة متقدمة من جهة أخرى، تولَّدت عنها حياة عقلية جديدة سمتها الأساسية علم الكلام. فعلم الكلام حمل مبادئ دينية ذات تأثيرات سياسية بالغة، كان أهمها إثنان:

-مسألة التوحيد بما انبثق عنها مثل مسألة خلق القرآن.

-مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لعب هذان المبدآن أكثر الأدوار خطورة في تاريخ الدولة العباسية.

أدى تراكم أخطاء الخلفاء العباسيين، نتيجة إخضاع الديني للسياسي، إلى جملة من الاعتقادات عند علماء الدين، خاصة فيما له علاقة بالخليفة، مثل أعماله والحكم عليها.

فتعريف الخلافة عند علماء الدين يقوم على العناصر التالية: الديني هو قوانين مفروضة من الله لنفع الناس في الدنيا والآخرة، وحمل الكافة على الأحكام الشرعية هي للأنبياء، وفي غيابهم يقوم الخلفاء في الناس مقامهم(١).

لكن الدولة التاريخية في الإسلام، تحولت على يد الأمويين فالعباسيين، إلى مُلك قائم على القهر والغلبة ومراعاة المصالح الدينية(٢).

لم تكن حالة الفساد التي تفشَّت في عهد الخلفاء العباسيين نتيجة ابتعادهم عن الشرع، أو بتحويل الخلافة إلى ملك متوارث، إلا حالة متوقعة عند علماء الدين استدلالاً من الحديثين النبويين:

- ففي حديث القرون قال: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».
- وفي حديث الرحمة يقول: «أول هذه الأمة نبوة ورحمة، ثم خلافة ورحمة، ثم سلطان ورحمة، ثم ملك جبرية...».

ومنهما يستدل أهل الحديث على أن زمان الصيرورة نحو الأسوأ ناجم عن فساد الأزمنة وفساد أهلها، وتحوُّل الخلافة إلى ملك قد حصل؛ فكيف يتصرف أهل الدين، إذاً؟ هل يضحُّون بالديني لمصلحة الجماعة واستمرار السلطة، أم يُعلون الديني ويسقطون السلطة التزاماً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟(٣).

لقد نادى ابن حنبل بأن من واجب العلماء حفظ الشريعة سواء أراد السلطان أم لم يرد. وهكذا نشأت حركات علمية واجتماعية مؤسسة على الشريعة، ومستقلة ضمن الإطار العام للدولة الإسلامية، وهذا ما زاد من التمايز بين المجالين السياسي والديني (٤).

---

(١) جدعان، فهمي: **المحنة**: دار الشروق: عمان: ١٩٨٩: ط١: ص ٣٠٥.

(٢) م.ن: ص ٣١٠- ٣١١.

(٣) م.ن: ص ٣١٥.

(٤)لابيدوس، إيرا: م.س: ص ٤٩.

استناداً إلى ما سبق، نستطيع تحديد نقطة التناقض الأولى بين السلطة العباسية (السياسي)، وأهل الحديث والسنة (الديني).

أما المعتزلة، أصحاب الرأي فقد آمنوا بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً، على قاعدة أنهم يرون تنفيذ ما يعتقدون، وإنكار ما ينكرون ولو بالسيف؛ فهم، إذا، رأوا أن الحكومة إذا سارت على النهج القويم أيدوها، وإذا رأوا منكراً استعدوا الحكومة عليه لتصححه، وإلا ثاروا عليها إذا كان في مقدورهم الثورة [١].

وهنا نستطيع تحديد نقطة التقاء بين أهل الحديث وأهل الرأي، فكل من التيارين قد سجَّل نقطه تناقض بين السياسي والديني.

لكن عندما بحث المعتزلة في مبدأ التوحيد، توقفوا عند مسألة خلق القرآن، هل هو قديم أم مخلوق؟ قالوا: إن القرآن كلام الله، وهو مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك حادث، فالقرآن حادث ومخلوق[٢].

كان الخلاف دائراً حول القرآن، أعني حروفه وألفاظه وكلماته، يقول المعتزلة بحدوثها، ويقول بعض الحنابلة بقدمها، ويقول آخرون لا نتكلم بالموضوع[٣].

وهنا نصل، أيضاً، إلى تحديد نقطة افتراق بين أهل الحديث وأهل الرأي. وسوف نرى لاحقاً أن المعتزلة استعانوا بالسياسي لتنفيذ المعتقد الديني بما سمي بمحنة خلق القرآن.

أخذ تيار أهل الحديث يشكل قوة متنامية تستحوذ بصورة متصاعدة على أفئدة العامة، وأصبح بما له من اتباع قوة موازية لقوة الدولة، و أخذ يشكل خطراً حقيقياً عليها، خاصة بعد تأييده لثورة محمد النفس الزكية، فكان لا بد من مواجهة هذا التيار وردِّه إلى حدود الطاعة. فلجأت الدولة إلى السلاح الديني في سبيل حسم هذا الصراع[٤].

كانت قد نشبت في وجه المأمون ثورات عديدة ذات أسباب مختلفة، بعضها عربي وبعضها فارسي، وبعضها ديني، وقد عمت الفوضى في بغداد، وكان مضطراً لمواجهة

---

(١) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام (ج ٣):** م. س- ص ٧٣.

(٢)م. ن. ص ٤٣.

(٣) م. ن: ص ٤٠.

(٤) جدعان، فهمي: م. س: ص٢٨٢- ٢٨٤.

اعتداءات الروم... وكان عليه أن يواجه قوة أهل الحديث، بما أنها أصبحت تشكل خطراً حقيقياً على الدولة العباسية. وحيث إنه كان يتميز بشخصية قوية، فقد جمع في ديوانه الفقهاء من الاتجاهات الدينية كافة في جلسات حوار ومناظرة؛ ولعلَّه يمتص حالة المعارضة الواسعة أو جزءًا منها، ولردم الهوَّة التي أحدثتها حالة الافتراق بين السياسي والديني، لجأ إلى مبايعة علي الرضا، الإمام الشيعي السابع، ثم تبنَّى مسألة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة، والتي كانت قد نضجت عنده في العام (٢٠٦ هـ/٨١٩م)، وأظهر القول فيها منذ العام (٢١٢ هـ/٣٢٧ م). أما في العام (٢١٨هـ/٨٣٣م)، و في الوقت الذي كان يقود فيه حملة ضد الروم، فقد أعلن ملحمته الكبرى في امتحان (خلق القرآن) لعلَّه بذلك يظهر أنه يقاتل الكفار في الخارج وفي الداخل أيضاً [١].

لم يكن المأمون معتزلياً على الرغم من أنه اختار إحدى المسائل التي قالت بها المعتزلة، ولم تكن قرارات الخلافة العباسية تصدر عن المعتزلة كما لم تكن الدولة دولتهم[٢]. و يبدو أن محاولة المأمون في محنة خلق القرآن هذه، التي امتحن فيها أهل الحديث وبعض أهل الرأي ممن يخالفونه سياسياً، كانت جزءًا من سياسته العامة الرامية إلى استعادة سيطرة الخلافة على الدين وعلمائه[٣].

لم تدم هذه المحنة طويلاً، إذ لم يستطع المعتصم والواثق، اللذان تابعا سياسة المأمون في امتحان الناس، أن يحققا الغاية التي أرادها، لأن المتوكل جاء ليقلب الأمور رأساً على عقب، فيتبادل المعتزلة والمحدِّثون الأدوار، فوقع الناس تحت سلطان المحدِّثين و أمثالهم من الفقهاء، وخضعوا لأمر المتوكل بالتسليم والتقليد، فعرف الإسلام الجمود. ولم يستطع الفلاسفة الذين قاموا على أنقاض المعتزلة أن يغنوا عنهم، فالمعتزلة كانوا دينيين أولاً وفلاسفة ثانياً، أما الفلاسفة فكانوا فلاسفة أولاً ودينيين ثانياً [٤].

إن حالة الانفراج التي حصلت لأهل الحديث والسُنَّة، بعد حركة المتوكل، دفعت إلى نشأة حركة اجتماعية دينية اصطنعت لها مجالاً حياتياً مستقلاً، وقد تبلورت بشكل عام في

---

(١) م.ن: ص ٢٨٣.

(٢) م.ن: ص ٢٤٣.

(٣) لابيدوس، إيرا: م.س: ص ١٤١.

(٤) أمين، أحمد: **ضحى الاصلام (ج ٣)**: م.س: ص ٢٠٣- ٢٠٤.

المدرسة الحنبلية التي استمر مؤيدوها مسيطرين على الشارعِ في بغداد ما يزيد على المائتي سنة بعد وفاة إمامهم أي إلى العام (٤٤٢ هـ/١٠٥٥) تقريباً. وكان من تأثير هذه المدرسة أن أتباعها كانوا يستطيعون تحريك العامة في المسائل الدينية والاجتماعية، وهم قد عارضوا رؤية الشيعة في طبيعة السلطة السياسية ليعلنوا أن المبدأ الأعلى في الطاعة هو القرآن والسُنَّة، وليس الإمام، بالمعنيين السياسي والديني[1].

(١) لابيدوس، إيرا: م.س: ص ١٤٨.

VII- صراع التناقضات الدينية- السياسية ثورات مسلحة

لم يكن تأسيس الدولة العباسية نهاية الكفاح. فالعصر العباسي، وعلى الرغم من أن القرن الأول منه (١٣٢- ٢٣٢هـ/٧٥٠- ٨٤٧ م) كان العصر الذهبي، إلا انه كان مليئاً بمظاهر التناقضات؛ فكانت المشكلات تتجدَّد أمام الخلفاء، لهذا استمر العنف والقوة للمحافظة على الدولة العباسية، فكلما كانوا يتخطون مشكلة برزت أخرى ؟ ومنها: القضاء على العلويين، ثورات هبَّت من صفوف بني العباسيين أنفسهم، أو من صفوف الذين ساعدوا على قيام الدولة ثم انقلبوا عليها، وغير ذلك من الثورات [١].و كان من أبرزها تلك التي قام بها الشيعة:

شكلت الدعوة الشيعية أحد المحاور الأساسية لمختلف مراحل الصراع الداخلي في التاريخ العربي- الإسلامي. إبتدأت هذه الدعوة منذ وفاة الرسول وتنامت بشكل متصاعد، فهي كانت نواة حركة المعارضة الدائمة، سياسياً ودينياً، لمختلف العهود التي توالت عبر ذلك ا لتاريخ.

تشعبت الفرق الشيعية في زمن العباسيين، ولعبت أدواراً مهمة في تاريخ الإسلام والخلافة. ولم يكن حالهم في عهد الخلافة العباسية بأفضل من حالهم في عهد الخلافة الأموية، فقد اضطهدوا منذ وصول العباسيين إلى الحكم، وازداد هذا الاضطهاد شراسة في عهد المتوكل منذ العام (٢٣٥ هـ/٨٥٠ م)، عندما هدم قبر علي في النجف وقبر الحسين في كربلاء، ومنذ ذلك التاريخ اتخذ الشيعة مبدأ التقية بحيث ليخفوا ميولهم الدينية محافظةً على السلامة، واتقاءً للضرر [٢].

وفي الجانب الآخر كان استياء الموالي من المظالم، التي يشكون منها، مرتعاً خصباً لكل حركة ثورية. فما إن اتجهت الحركة الشيعية إليهم اتجاهاً قوياً حتى التفَّ حولها جمع غفير منهم في أجزاء كثيرة من الإمبراطورية. حتى إنه في الوقت الذي أخذ فيه التمايز العنصري بين العرب والموالي يزول شيئاً فشيئاً، ويحلُّ محله التمايز الاقتصادي بين

---

(١) شلبي، أحمد: م. س: **(ج ٣)**: ص ٢٠٣.

(٢)حتي، فيليب :**تاريخ العرب** :م. س: ص ٥١٢.

أصحاب الامتيازات والمحرومين منها ؛ فأصبح الشيعة الثوريون لا يمثلون الموالي وحدهم، بل أصبحوا لسان حال الطبقات المظلومة كلها [١].

لما انفرد العباسيون بالسلطة بعد انتصار ثورتهم، بمساعدة من الشيعة والموالي، وأعلنوا أحقيتهم فيها، وجد العلويون أنفسهم صفر اليدين وهم الذين حملوا عبء الكفاح الطويل الشاق ؛ لهذا لم يكن أمامهم سوى الوقوف في الصف المعارض لسلطة العباسيين. وانتشر التشيع في معظم الأمصار الإسلامية، وأصبح الشيعة يمثلون فئة كبيرة من المسلمين، وقوة من أبرز القوى في تشكل التاريخ الإسلامي، وكان أسلوبهم في العمل السري ولجوؤهم إلى التقية قد أتاح الفرصة لنموهم، لكن فرقهم كانت متعددة[٢].

كانت نظرية الشيعة بالإمامة/ الخلافة، القائلة بالنص، والتي تعدُّ الإمام معصوماً، تحمل في مضمونها المعارضة الدائمة لكل العهود الإسلامية، وسوف تبقى في داخل هذه الدائرة إلى حين ظهور المهدي المنتظر. حتى إن العصمة، حسب رأي (رونلدسن)، كانت رد فعل أو معارضة من جانب الشيعة للخلفاء المغتصبين للخلافة. وإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدل على أن فكرة العصمة التي تبدو من صميم أبحاث الدين، هي ذات صلة وثيقة بالسياسة إن لم يكن منشؤها سياسياً [٣].

فما دامت الخلافة في غير أيدي العلويين، سوف يبقى التناقض بين الشيعة وغيرهم مشكلة دائمة لا حلَّ لها، لهذا نشبت الثورات الشيعية في وجه الأمويين واستمرت في وجه العباسيين. واتخذ الصراع بين العلويين و العباسيين طريقين متميزين : اتخذ الأول شكل الثورة المسلحة، أما الثاني فاتخذ حركة الصراع الفكري الديني. وكانا معاً يقومان على أسس دينية وسياسية، لكنهما يتميزان بأسلوب المواجهة.

- كان أحد أسلوبي الصراع قد اتخذ شكل الصراع الفكري، وتمظهر بالرسائل المتبادلة بين العباسيين والعلويين ؛ ومجالس المناظرة ؛ والاستعانة بالشعر، الذي كان أمضى الأسلحة في ذلك العصر ؛ ثم حركة تدوين الحديث[٤].

---

(١) لويس، برنارد :**أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية :**دار الحداثة بيروت : ١٩٨٠ : ط ١ : ص ٥٩ : (ترجمة حكمت تلحوق).

(٢) لليثي، سميرة مختار : م. س : ص ٣٩٣- ٣٩٤.

(٣) م. ن : ص ٢٠٣.

(٤) م. ن : ص ٢١١.

مارست الشيعة الإمامية هذا الشكل من الصراع، وأقرَّت مبدأ التقية منذ عهد جعفر الصادق، الذي وضعه وبرَّر العمل به بسبب القهر والجور اللذين كان يمارسهما العباسيون ضدهم. وحاول كل من جعفر الصادق و موسى الكاظم، أن يثني الزيدية عن القيام بإعلان الثورة المسلحة، ولم تظهر هذه الفرقة ميلاً إلى مقاومة العباسيين(١).

و يلفت النظر، في تاريخ العلاقة بين العلويين والعباسيين، قرار المأمون مبايعة علي الرضا كولي للعهد في العام (٢٠١ هـ/٨١٦ م)، وهو الإمام السابع في السلسلة الإثني عشرية، وربما فعل ذلك بقصد التقريب بين البيتين الهاشمي العباسي والعلوي، وقد يكون بدافع سياسي لتدعيم الألفة بين أهل خراسان و إرضائهم بسبب وجود مركز خلافته فيها في أثناء صراعه مع أخيه الأمين، أو لتجنب قيام المزيد من الحركات الشيعية. لكنه سرعان ما ساءت الأمور في عهد المعتصم بعد وفاة علي الرضا والمأمون (٢). وعلى الرغم من ذلك فإن قرار المأمون في حينه قد لاقى استياء من البيت العباسي.

وقد حذت حذو الإمامية، فرقة أخرى من فرق الشيعة، وهي الكيسانية، وينتسبون إلى محمد بن الحنفية، تنازلوا عن الخلافة إلى العباسيين استنادا إلى حادثة الحميمية عندما تنازل أبو هاشم ابن محمد بن الحنفية، عن الخلافة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، بعد شعوره بدنو أجله من سم دسَّه له الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك (٣).

- أما الشكل الآخر من الصراع الذي اتخذ أسلوب **المواجهة المسلحة،** فقد تبناه الزيدية المنتسبون إلى زيد بن علي (زين العابدين) بن الحسين بن علي بن أبي طالب، من جهة، وأبناء عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، من جهة أخرى، وكلهم من غير سلسلة الأئمة المعروفين عند الشيعة الامامية/الإثني عشرية.مارست،أيضاً، الأسلوب المسلح الفرقة الإسماعيلية المنتسبة إلى اسماعيل بن جعفر الصادق.

ساق الزيدية، أكثر الفرق الشيعية اعتدالاً، الإمامة في أولاد فاطمة، بحيث تنتقل إلى كل فاطمي شجاع و سخي سواء كان من أولاد الحسن أم أولاد الحسين، و أقروا شرعية

---

(١) م. ن: ص ٢٥٢.
(٢) م. ن: ص٣٤٧ و ٣٦٢.
(٣) م. ن: ص ٣٨- ٤٣.

خلافة أبي بكر وعمر ، وإن كان علي ، كما يحسبون ، أفضل منهما. ويقولون إن الرسول ميَّز الإمام بالوصف لا بالشخص ، ويجب على الإمام أن يقود الشيعة في طريق الجهاد والنضال من دون اللجوء إلى كتمان أو تقية ؛ وهي تنزع الصفات الآلهية عن الإمام وترفض القول بعصمته (١). ولهذا لم ترض الزيدية عن سياسة كل من محمد الباقر وابنه جعفر الصادق ، الذين قالوا بالإمامة الروحية ، ورفضوا إعلان الثورة و مواجهة اغتصاب الأمويين ثم العباسيين للخلافة. وقالت الجارودية ، إحدى فروع الزيدية : «من أدَّعى منهم الإمامة وهو قاعد في بيته مرخي ستره عليه فهو كافر مشرك ، وكل من اتبعه على ذلك وكل من قال بإمامته»(٢).

لأن الزيدية قالت بانتقال الخلافة إلى كل فاطمي من أولاد الحسن أو الحسين ، وهو ما يتناقض مع اعتقاد كل من الإمامية والإسماعيلية ، فإننا سوف نصنِّف الثورات التي قام بها أحفاد الحسن في دائرة العقيدة الزيدية ، وعلى هذا الأساس يمكننا سرد مختلف الثورات التي قامت بها الزيدية ، من أحفاد الحسن والحسين ، حسب تسلسلها التاريخي في العهدين الأموي والعباسي:

- وقف في خندق مقاومة الأمويين دعوتان : دعوة عباسية مستترة ، ودعوة شيعية معلنة يقودها زيد بن علي ، الذي أخفقت ثورته وقُتِل في العام (١٢٢هـ/٧٤٠ م) (٣)، ولما أخفقت ثورته استقطبت الدعوة العباسية كثيراً من أنصاره ومؤيديه.

- استطاع الأمويون القضاء على ثورة يحيى بن زيد في العام (١٢٣هـ/٧٤٣ م)، والتي انطلقت من خراسان(٤).

- وفي العام (١٢٨هـ/٧٤٦ م) قاد عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب حركة شيعية جديدة ، وكان مركزها خراسان. لكن أبا مسلم الخراساني كفى الأمويين مؤونة قتله ، لأن الدعوة العباسية لم تكن تسمح لأحد على مزاحمتها في خراسان (٥).

---

(١) م. ن: ص ٨٩- ٩١.
(٢) م . ن : ص ٩٣.
(٣) م. ن: ص ٥١ .
(٤) م. ن: ص ٥٣.
(٥) م. ن: ص ٥٤.

-ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، المعروف بمحمد النفس الزكية (١٠٠- ١٤٥هـ/٧١٩- ٧٦٣م)، انطلقت من المدينة في العام (١٣٢هـ/٧٥٠م) بمشاركة أخيه ابراهيم الذي بدأ بها من البصرة، و قد استخدم المنصور في قمعها جيشاً من العجم، فقضى عليها في العام (١٤٥هـ/٧٦٣م) (١).

- اندلعت ثورة عيسى بن زيد في عهد المنصور (١٣٦- ١٥٨هـ/٧٥٤- ٧٧٥م)، وفي عهد ابنه المهدي (١٥٨- ١٦٩هـ/٧٧٥- ٧٨٥م)، وكان أكثر العلويين مصدراً لإزعاج بني العباس (٢)، وبعد أن توفي برزت ثورة أخرى بقيادة علي بن العباس بن الحسين بن علي بن أبي طالب (٣)، وقد استجابت له جماعة من الشيعة الزيدية، وبعد موته قامت حركة الحسين بن علي في عهد الهادي (١٦٩- ١٧٠هـ/٧٨٥- ٧٨٦م).

- في عهد هارون(١٧٠- ١٩٣هـ/٧٨٦- ٨٠٩م) التجأ يحيى بن عبد الله، أخو محمد النفس الزكية إلى بلاد الديلم لتكون مركز حركته، لكنه استجاب، فيما بعد، طلباً للنجاة، إلى عهد الأمان الذي كتبه له الرشيد، فاستقدمه إلى بغداد وأكرمه، ثم مات مسموماً(٤).

- وفي العام (١٧٢هـ/٧٨٨م) انطلقت ثورة في المغرب، شمالي أفريقيا، قادها إدريس، أخو محمد النفس الزكية، و تمكن من إقامة دولة مستقلة، و لقّب نفسه بأمير المؤمنين. فأخذت هذه الدولة تشكّل خطورة على النفوذ العباسي، خاصة وأن دولة الأمويين في الأندلس كانت تؤرق العباسيين، لكن إدريس مات مسموما و استمرت بعده دولة الأدارسة، إلى أن استطاع الرشيد أن يزرع دولة الأغالبة في تونس لمواجهتها(٥).

- بعد انتصار المأمون على أخيه الأمين، ابتدأت في العام(١٩٩هـ/٨١٤م) أول حركة شيعية، وهي في سلسلة حركات الشيعة الزيدية، تزعمها محمد بن ابراهيم بمساعدة أبي السرايا. ولم تكن بزعامة علوي حتى وإن اتّخذت الكوفة مركزاً لها، وفي أوج اندفاعاتها

---

(١) بروكلمان، كارل: م. س: ص١٧٦- ١٧٧.
(٢) الليثي، سميرة مختار: م. س: ص ٢٤٦.
(٣) م. ن: ص ٢٤٩.
(٤) م. ن: ص ٢٩٥.
(٥) م. ن. ص ٢٩٤- ٢٩٦

سيطرت على كثير من مدن العراق والحجاز واليمن، لكنها فشلت أخيراً بسبب الكثير من الظلم الذي ألحقته بخصومها؛ و قضى المأمون عليها في العام (٢٠٠هـ/٨١٥م)[١].

- وفى العام (٢٠٠ هـ/٨١٥ م)، وبسبب انشغال الدولة العباسية، في أثناء وأعقاب اقتتال المأمون والأمين و بسبب إقامة المأمون في مرو بخراسان، قاد محمد بن جعفر الصادق ثورة انتهت بمبايعة المأمون في العام (٢٠١ هـ/٨١٦ م) [٢].

- وفي العام (٢٠٠ هـ/٨١٥ م) قامت في اليمن ثورة شيعية بقيادة ابراهيم ابن موسى الكاظم، فأساء الحكم ونكَّل بأهالي اليمن إلى أن قضى عليها المأمون [٣].

- وفي العام (٢٠٧هـ/٨٢٢ م) قامت حركة شيعية أخرى في اليمن بقيادة عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب؛ وقَبِل، فيما بعد، عهد الأمان الذي عرضه عليه المأمون [٤]. وبعد ذلك استطاع محمد الزيادي، أحد ولاة المأمون، أن يؤسس الدولة الزيادية في اليمن بعد أن قضى على المنشقين، وأصبح للدولة الزيادية استقلال ذاتي مع استمرار الخطبة للخلفاء العباسيين. ثم توارث أبناء الزياديين الحكم طوال فترة زمنية ممتدة (٢٠٤- ٤٠٩ هـ/٨١٩- ١٠١٨م) [٥].

- في العام (٢١٩هـ/٨٣٤ م) قامت حركة شيعية انطلقت من الرقة، يتزعمها محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وكان ينتسب إلى الشيعة الزيدية، ثم انتهى أمره. وتختلف الروايات حول سبب وفاته، وكانت حركته خاتمة الحركات الشيعية في العصر العباسي الأول[٦].

كانت **الإسماعيلية** حركة شيعية أخرى **اعتمدت** حركة التغيير المسلحة. فالإسماعيلية وافقت الشيعة الإمامية من حيث الإئمة الستة، منذ علي بن أبي طالب حتى جعفر

(١) م. ن: ص ٣١٨- ٣٣٤.
(٢) م. ن: ص ٣٣٦- ٣٤٣.
(٣) م. ن: ص ٣٧٣.
(٤) م. ن: ص ٣٧٦.
(٥) شلبي، أحمد: م. س: **(ج ٣):** ص ١٨٠.
(٦) الليثي، سميرة مختار: م. س: ص ٣٧٨.

الصادق، لكنها ساقت الإمامة إلى اسماعيل (ت ١٤٢هـ/٧٦٠ م) (١) عوضاً عن أخيه موسى الكاظم (١٢٨- ١٨٣هـ/٧٤٣- ٧٩٩ م)، وجعلت اسماعيل الإمام السابع وهو آخر الأئمة الشيعة الظاهرين، حسب اعتقاد الإسماعيلية.

تقوم فلسفة الإسماعيلية على الرقم سبعة مثل الفيتاغورية القديمة. وقد نظم الإسماعيليون طريقة الدعوة السياسية الدينية التي تقوم على العقيدة الباطنية، أي أن «الحقيقة الدينية يمكن إيضاحها بواسطة الكشف عن المعنى الباطني الذي قُصِد من المعنى الظاهري أن يكون حجاباً له يستره عن عيون الناس»(٢).

نشأت عن الإسماعيلية الدعوة القرمطية (٣)، التي اشتهرت بسريتها ودقة تنظيمها. فهي تبيح سفك دماء خصومها ولو كانوا مسلمين، ولهذا أسهموا في كثير من الثورات، أهمها ثورة الزنج التي بلغت أوجها في العامين (٢٥٤و٢٦٩هـ/٨٦٨ و٨٨٣م)، و هي الثورة التي كادت تقوض أركان الخلافة العباسية(٤).

وانتقلت تعاليم القرامطة إلى الفاطميين في مصر (٥)، ومنهم نشأت الطريقة الدرزية، ثم فرقة الحشاشين وصاحبها الحسن بن الصباح (ت ٥١٨ هـ/١١٢٤م)، وهذه الفرقة قامت بأعمال حربية كثيرة. وكانت تنشيء المريد بتحريره من ربقة العقيدة، وعدم الحاجة إلى الأنبياء (٦).

تفرَّعت عن الإسماعيلية، أيضاً، فرقة النصيرية، ويرجع اسمها إلى محمد بن نصير، وهو من أتباع الإمام الحادي عشر الحسن العسكري، وهم يقولون بتجسُّد الألوهية في علي، وقد سميت هذه الفرقة بالعلويين.

---

(١) هناك اختلاف في سنة وفاته، حيث يقول البعض إنه توفي في العام ١٣٨هـ، والبعض الآخر يحدد وفاته في العام ١٤٥ هـ.

(٢) حتي، فيليب :**تاريخ العرب :**م. س: ص ٥١٥- ٥١٦.

(٣) هناك أسس للاعتقاد بأن القرامطة دخلوا في القضية الفاطمية في عهد ما، فكان بين الدعوتين خصام في مراحل ووئام في مراحل أخرى، وهناك تشابه في جوانب واختلاف في جوانب أخرى. راجع: لويس، برنارد **:أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**: م. س: ص ١٣٥- ١٤٦.

(٤) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م.س: ص ٥١٨.

(٥) لويس، برنارد: **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**: م. س: ص ١٣٥- ١٤٦.

(٦) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٥١٩.

فالإسماعيلية قالت بالدعوة السرية: فالتقية تتخذ غالباً شكلاً سلبياً، وتعتمد على الكتمان، وتوقف النشاط، إلا أن الدعوة السرية في دور الستر هي نشاط سري إيجابي [١]. وأقرَّت الإسماعيلية، أيضاً، بالأبوة الروحانية، إذ حسبت أن العلاقة بين الأب وابنه- وهي التي تتصل بالبدن التافه الزائل وحده- أقل أهمية من العلاقة الروحية بين المعلم والأستاذ[٢].

والإمامة عندهم هي المحور الذي تدور حوله كل عقائدهم و فلسفتهم. فالإمامة ركن أساسي من أركان الدين، «فالإمام هو خليفة النبي في وظيفته الدينية. وهو الرجل الذي توجب طاعته، والذي يحل بين أولئك الذين تتوجب عليهم طاعته الروحية». وفي المصطلح الفلسفي الإسماعيلي، تقوم مرتبة الإمام مقام العقل الأول، وبما أن العقل هو أول الموجودات فيكون هو أيضاً أقرب المخلوقات الطبيعية إلى الله وأكثر اتصالاً به. أما الإمامة في عالم الدين فإنها تنتقل من الآباء إلى الأبناء ولا تنتقل من أخ إلى أخ، ويكون انتقالها من الأب إلى الابن بالنص الواضح[٣].

لمدة قرن ونصف القرن، بعد وفاة إسماعيل، **ظل** الأئمة الإسماعيليون مخبوئين، ولم يكن يعرف سوى القليل عن أوجه نشاط دعاتهم أو تعاليمهم، ولكن مرحلة جديدة بدأت في النصف الثاني من القرن ٩م (أواخر النصف الأول للقرن٣هـ). عندما بدأ ضعف الخلفاء العباسيين في بغداد ينذر بانهيار الإمبراطورية الإسلامية وتمزيق المجتمع الإسلامي، فظهرت أسر حاكمة إسلامية في الأقاليم يقوم حكمها على الابتزاز والاضطهاد، وأخذ الخلفاء يتحوَّلون إلى أدوات عاجزة، فاستفاد الشيعة الإسماعيلية من تلك الظروف [٤].

إضافة إلى ذلك، كان الكثير من التغيرات الاجتماعية والاقتصادية قد حدثت في خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، فجُلِبت الثروة والقوة للبعض والمشقة والخيبة للبعض الآخر، ونمت الملكيات الكبيرة في الريف، وزاد الإفقار بصغار الملاكين. و مع تقدم التجارة والصناعة وُلِدت طبقة العمال المعدمين. في هذا الوقت لم تستطع الشرعية

---

(١) الليثي، سميرة مختار: م. س: ص ٢٣٧.

(٢) لويس، برنارد: **أصول الإسماعيلية** و **الفاطمية والقرمطية :**م. س: ص ٨٦.

(٣) هشي، سليم حسن: **في الإسماعيليين والدروز :**دار لحد خاطر: بيروت: ١٩٨٥ :د.ط: ص ٣٣- ٣٤.

(٤) لويس، برنارد :**الحشاشون:** دار آزال: بيروت:١٩٨٦ : ط ٢: ص ٥٩- ٦٠ : (تعر محمد العزب موسى).

الجافة ولا الفلسفة المتعالية أن تقدِّم أقل السلوى للمحرومين. لكن العلم والفلسفة الإسلاميين ازدادا ثراءً من مصادر كثيرة.

في ظل هذه الأجواء استفادت الدعوة الإسماعيلية من الحالتين: إغناء فكرها العلمي والفلسفي من جهة، والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المزرية من جهة أخرى[١].

سياسياً وثقافياً، اتخذت الإسماعيلية، بادئ الأمر، مقراً لها في منطقة الأهواز، واتجهت نحو المغرب ومهَّدت لقيام الدولة الفاطمية، و بقي أئمة الإسماعيلية بدور الستر إلى أن ظهر الإمام عبد الله المهدي فأسَّس الدولة الفاطمية في المغرب.

لقد حققت الحركة الشيعية الإسماعيلية، العاملة على التغيير بأسلوب الثورة المسلحة، جملة من المكاسب السياسية، وكانت أبرزها النتائج التالية:

توفَّرت جملة ظروف، دفعت بالإسماعيلية والفرق المتفرعة عنها إلى الخروج للعمل، وتلك الظروف هي: انفتاح الإسماعيلية على الفلسفات الوافدة - الاستفادة من ظروف القهر الاجتماعي والاقتصادي - عقيدتهم الخاصة بالإمامة التي لم تقل بالغيبة، ولهذا السبب استمرت سلسلة الأئمة عندهم- وحافظ التنظيم السري والدقيق على مستواه. وعند خروجهم للعمل حققوا جملة من الانتصارات على الوضع السياسي القائم، منها:

- في أواخر القرن (٣ هـ/٩ م) استطاع القرامطة أن يستولوا على المناطق الشرقية لشبه الجزيرة العربية، وينشئون شكلاً من الحكم الجمهوري فيها، واتخذت منها، لمدة تزيد عن القرن، قاعدة للعمليات العسكرية والدعائية ضد الخلافة[٢].

- وفي العام (٢٦٧ هـ/٨٨٠ م)، استطاعت بعثة إسماعيلية استقرت في اليمن أن تكسب كثيراً من المؤيدين، وتحقق قاعدة للسلطة السياسية هناك، إلى أن حدث انشقاق خطير في داخلها أدى إلى عودة النفوذ العباسي إلى اليمن من جديد، وكانت نهاية هذه الحركة في العام (٣٠٣ هـ/٩١٥م)[٣].

- وفي العام (٢٩٦ هـ/٩٠٩ م) حقَّق الإسماعيليون، في شمال أفريقيا، أكبر نجاح مدهش لهم، إذ وصلوا إلى درجة من القوة دعت الإمام المستور إلى أن يظهر من الاختباء

---

(١) م.ن: ص ٦١- ٦٣.

(٢) لويس، برنارد: **الحشاشون**: م.س: ص ٦٣.

(٣) هشي، سليم حسن: م.س: ص ١٠٣.

ويعلن نفسه خليفة في شمال أفريقيا ويتَّخذ لقب المهدي. وهكذا تكونت دولة جديدة وأسرة حاكمة تُعرف باسم (الفاطمية) بدعوى أنها من نسل فاطمة بنت النبي (١).

- في ظل ظروف ضعف الدولة العباسية، وفي العام (٣٣٥ هـ/٩٤٦ م)، تمكنت أسرة شيعية في إيران، وهي بنو بويه، من الاستيلاء على بغداد، ووضعت الخليفة تحت سيطرة الشيعة.ولما كان الإمام الثاني عشر قد اختفى **قبل** سبعين عاماً، قرر بنو بويه عدم الاعتراف بأي مطالب علوي آخر بالخلافة، و احتفظوا بالعباسيين خلفاء صوريين، و بهذا قضوا نهائياً على إمكان أن تكون الشيعة المعتدلة بديلاً لها (٢).

- و في العام (٣٥٧ هـ/٩٦٩ م) استطاعت القوات الفاطمية اقتحام وادي النيل والتقدم عبر سيناء إلى فلسطين وجنوب سوريا (٣).

- وفي العام (٤٦٤ هـ/١٠٧١م) اعتنق الحسن بن الصباح المذهب الإسماعيلي، ومنذ العام (٤٨٣هـ/١٠٩٠م) سيطر على قلعة (آل- موت) في شمال إيران، ومنها عمل على إخضاع المقاطعات المجاورة. لذا كانت الإسماعيلية في سورية مُدِينَة لهذه الدولة بحمايتها، وكانت تعرف تارة بدولة الحشاشين، وتارة أخرى بالإسماعيلية النزارية.

قام ابن الصباح بتدريب الفدائيين الذين اشتهروا بعمليات اغتيال الخصوم السياسيين، وأَعْمَلَ الصباح خناجر فدائييه في كل من يُظهر له العداء. لكن بعد وفاته في العام (٥١٣ هـ/١١٢٤م)، تابع خلفاؤه الأمر من بعده. وعلى أيديهم قُتل الخليفة المسترشد بالله في العام (٥٢٩هـ/١١٣٥م)، ثم نجله الراشد بالله في العام (٥٣٠ هـ/١١٣٦م)، ومنذ ذلك التاريخ لم يجرؤ أحد من الخلفاء العباسيين على الظهور أمام الرعية. و قد مضى على حكم دولة الحشاشين ثمانية عهود (٤٨٣- ٦٦٨هـ/١٠٩٠- ١٢٧٠م) حينما وطَّد هولاكو عزمه على إبادة الإسماعيلية التي كانت تمتلك أكثر من أربعين قلعة حصينة (٤).

- وأخيراً سقطت الدولة الفاطمية بفعل عدة عوامل، منها: سيطرة أمير الجيوش على الحكم الفعلي، فأضحى الخلفاء الفاطميون صوريين كالخلفاء العباسيين إلى أن توفي

---

(١) لويس، بر نارد :**الحشاشون** م. س: ص ٦٤.

(٢) م. ن: ص ٦٠.

(٣) م. ن: ص ٦٤.

(٤) بن عمو، سميرة: **«أل- موت» أو أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٩٢: ط١: ص ٤٢- ٥٤.

آخر خليفة فاطمي في العام (٥٦٥ هـ/١١٧١م)، هنا أمر القائد الكردي صلاح الدين الأيوبي، بالدعاء للخليفة العباسي في بغداد؛ وبها تمَّ إلغاء الخلافة الفاطمية[١].

لم يقف الصراع العباسي- العلوي عند حدود المواجهات بينهما، وإنما أثرت الحركات الشيعية، التي شهدها العصر العباسي الأول، في مواقف الوزراء العباسيين، خاصة الفرس منهم، إذ أبدى كثيرون منهم ميولاً صريحة أو خفية نحو الزعماء العلويين. وهذا ما أدى إلى تنكيل الخلفاء بالوزراء الذين كان معظمهم من الفرس؛ وكان موقف الفرس واضحاً، في قربه تجاه البيت العلوي [٢].

---

(١) لويس، برنارد: **الحشاشون**: م.س: ص ٧٠- ٧٢.
(٢) الليثي، سميرة مختار: م.س: ص ٢٥٢- ٢٥٣.

VIII- صراع التناقضات السياسية وجه آخر من وجوه الثورات المسلحة

إذا كانت الثورات الشيعية المسلَّحة ترتدي طابعا دينياً، فإن هناك ثورات كانت ترتدي الطابع السياسي، وكان أطرافها، في معظم الأحيان، من داخل السلطة العباسية.

وجذبت الثورات إليها الفئات المعارضة بمختلف اتجاهاتها، فقد استفادت من مشاركة الطبقي مع الديني مع العنصري. وعلى أية حال كانت تستفيد من انضمام الطبقات الدنيا في المجتمع إليها، سواء كانوا عرباً أو موالي، ولهذا وجدت كل ثورة قطاعات واسعة من تلك الطبقات للاشتراك فيها. ومن هذه الثورات:

- ثورة عبد الله بن العباس، عم الخليفة المنصور الذي زاحمه على الخلافة.
- ثورة سنباذ، بحجة الثأر لأبي مسلم الخراساني، وكذلك ثورة المقنَّع الخراساني التي واجهها الخليفة المهدي والتي قامت على الأسباب ذاتها لثورة سنباذ.
- حصلت حرب العصاة المتمردين في جرجان التي قام المهدي بمواجهتها.
- وفي عهد الرشيد حصلت أحداث الخوارج، ومحنة البرامكة، وتأسيس دولة الأدارسة في تونس (١٧٢هـ/٧٨٨م)، وكذلك الحرب مع الروم.
- ثورة نصر بن شبث، (١٩٨هـ/٨١٣م) للدفاع عن العرب بعد مقتل الأمين.
- ثورة بغداد (٢٠٢هـ/٨١٧م) لعزل المأمون ومبايعة إبراهيم بن المهدي خليفة له.
- واجه الرشيد ثم المأمون الدولة الطاهرية في خراسان (٢٠٥- ٢٥٩ هـ/٣٢٠- ٨٧٣ م)، والدولة الزيادية في اليمن (٢٠٤- ٤٠٩ هـ/٨١٩- ١٠١٩م).
- واجهت الدولة العباسية ثورات الخوارج التالية: القيروان في عهد المنصور، الجزيرة في عهد المهدي، الموصل في عهد المهدي، الجزيرة في عهد الرشيد.
- مواجهة ثورات الزنادقة: كان المهدى أكثر الخلفاء العباسيين إيقاعاً بهم. كما واجه المأمون ثورة الخرمية في العام (٢٠١هـ/٨١٧م) التي عزلت بلاد فارس عن العرب.
- واجه الأمين ثورة السفياني، وهو من السلالة الأموية، الذي حاول أن يدعو لنفسه، مستفيداً من الصراع بين الأمين والمأمون، ليستعيد مجد بني أمية.
- لصراع الذي حصل بين الأمين والمأمون.والتي تبعها من ثورات قاد بعضها عرب، وقاد بعضها الآخر فرس، مثل ثورة أبي السرايا، ونصر بن شبث، وثورة بغداد...

IX- وللطبقية، كوجه للتناقضات الاجتماعية، دور مسلح

كانت الطبقات الدنيا، من العرب والفرس، وقليل من الإثنيات القومية الأخرى، هم الوقود الأساسي لمختلف الثورات ذات الاتجاهات الدينية والسياسية والعرقية.

فإذا عدنا إلى تجميع ما ورد، عند معظم الباحثين، من أسباب الاضطهاد الطبقي والاجتماعي، في العصر العباسي، للطبقات الدنيا في المجتمع الإسلامي، لوجدنا ما يلي:

- التناقض الحاصل بين أهل السلطة والمقربين منهم والمستفيدين من خيراتها: فالخلفاء والوزراء والقادة العسكريين وكبار التجار والأغنياء من العرب (طبقة عليا)، وصغار الجنود والعمال والمسحوقين من العرب (طبقة سفلى).
- الأرستقراطية الفارسية التي تتولى المناصب العليا في الدولة والأغنياء والتجار (طبقة عليا) والمسحوقين من الفرس (طبقة سفلى).
- المسلمون المنتمون إلى عرقيات أخرى غير العربية والفارسية، مثل الرقيق والزط والزنج والترك... وهؤلاء ينتسبون إلى الطبقة السفلى في المجتمع الإسلامي.

وعلى العموم فقد أوجدت الثورة العباسية، في خلال القرن٢هـ، مرحلة جديدة في تاريخ الإسلام الاجتماعي والاقتصادي. وأصبحت أكثر تقدما منذ القرن٣هـ: فقد أنتج انصهار الطبقات الحاكمة غير العربية واندماجها بالدولة العربية، وازدياد التقارب والوحدة بين طبقات الرعية من العرب والموالي، تقسيماً جديداً للطبقات يعتمد على الاقتصاد أكثر مما يعتمد على النسب والعنصر. ولأن حالة الإفقار ازدادت، نشأت حركات تعبر عن تمرد الطبقات والشعوب الرازحة تحت الظلم، فيمكن تسمية القرن الثاني بأنه قرن حضانة الثورات، وكان القرنان الثالث والرابع عصر الثورات والفتن[١].

وعلى الرغم من تأثير عامل التفاوت الطبقي، كسبب من أسباب اشتراك الكثيرين في الثورات ذات الاتجاهات الدينية أو السياسية، فإن بعض الثورات تميزت، بشكل واضح، بدوافعها الطبقية، و بعضها الآخر كان يشكل فيها دافعاً مساعداً، ومن تلك الثورات التي اختلط فيها الطبقي مع القومي أو السياسي أو الديني، التالية:

---

(١) لويس، برنارد: **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**: م. س: ص ٧٠.

- **إنتفاضة سنباذ،** انطلقت من خراسان في العام (١٣٧هـ/٧٥٥ م) تحت ستار الأخذ بالثأر لأبي مسلم الخراساني، لكن الثورة على الظلم الاجتماعي والتسلط الحكومي الجائر كانت دافعاً رئيساً، واستمرت سبعين يوماً [١].

- **إنتفاضة استاذ سيس :**انطلقت من خراسان في العام (١٤٩هـ/٧٦٦م).

- **إنتفاضة المقنع :**استمرت ثلاث سنوات (١٦٠- ١٦٣هـ/٧٧٧- ٧٧٩م)، وانطلقت من خراسان ثأراً لأبي مسلم، ادعاءً أنه التجسيد الإلهي للذات الإلهية[٢]، وترافق معها سخط الفلاحين من ثقل الخراج وأعمال السخرة[٣].

- **خرمية جرجان:** اندلعت في العام (١٦٢هـ/٧٧٨ م) وتبنَّت العقائد الشيوعية المزدكية؛ ثم انفجرت من جديد في أذربيجان في العام (١٩٢هـ/٨٠٨م)، وكانت في أساسها الفكري ثورة ضد الإقطاع [٤].

- **ثورة الزط :**ندلعت في العام (٢٠٥ هـ/٨٢٠ م) واستمرت حتى العام (٢١٩ هـ/٨٣٤ م). والزط هم قوم من الهنود استقدمهم الساسانيون إلى مناطق الأهوار في العراق، وكانوا يستخدمونهم في تربية الجاموس والبقر، لحق بهم الجور، فكان وضعهم المعيشي سيئاً جداً مما دفعهم إلى التذمر فالتمرد، لكن استطاعت الدولة إخضاعهم بعد خمسة عشر عاما من القتال. و قد عاثوا فساداً لكثرة ما أحدثوا من الشغب والخطف، وقد طال أمر فسادهم.

- **الانتفاضات الفلاحية في مصر:** مع ازدياد الأعباء المعيشية في أواخر العصر الأموي، نشطت الحركات الفلاحية، وكان الفلاحون قد أيدوا الثورة العباسية أملاً في التخلص من الظلم والاضطهاد ولما لم يتغير شيء ابتدأت ثوراتهم منذ العام (١٣٥هـ/٧٥٣ م)، واشتدَّت في الأعوام (١٤٩هـ/٧٦٧ م) و(١٥٦هـ/٧٧٣ م)، و بلغت منتهى خطورتها في العام (٢١١هـ/٨٢٦م)؛ واتخذت في الأعوام (٢١٥و٢١٨هـ /٨٣٠و٨٣٢م) طابع الثورة الفلاحية الشاملة، فأحدث بهم

(١)دلو، برهان الدين: م. س: ص ٢٩٠.

(٢) بروكلمان، كارل: م. س: ص ١٨٢.

(٣) دلو، برهان الدين: م. س: ص ٢٩٢.

(٤) بروكلمان: م.س: ص ١٨٢- و دلو: م. س: ص٢٩٣.

المأمون مذبحة كبرى [١]. و لعبت دوراً في إثارة هذه الثورات عوامل أخرى تعود إلى الخلافات القبلية بين عرب الشمال المؤيدة للأمين، وعرب الجنوب المؤيدة للمأمون، مما أعطى فرصة للفلاحين المصريين للثورة ضد العرب[٢].

- **أما في بغداد،** فقد انفجرت في العام(١٩٩هـ/٨١٥ م) ثورة من طبقة الأبناء، وهم من أعقاب الجيش العباسي الأول، الذين بايعوا المأمون لأنه وعدهم باستمرار العطاء لهم، ولما لم يدفع تمرَّدوا في عامي (٢٠٠- ٢٠١هـ/٨١٦- ٨١٧ م)، وسيطروا على الريف الزراعي في بغداد وصمدوا فيه. وكثرت الصراعات في بغداد مما أدى إلى انهيار السلطة المركزية، فصار البغداديون عرضة للهجمات من العيَّارين والشطَّار والجنود الثائرين، مما أجبر أهل المدينة للدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم في وجه اللصوص وقطاع الطرق. وقد اندفع من قادة الأحياء، بعض الزعماء الذين رفعوا شعارات دينية، وأهمها حركة (سهل بن سلامة)، التي شكَّلت خطورة سياسية- دينية فاعلة في وجه العباسيين، إذ كانت ذات أهداف شيعية، استخدمت شعارات الثورة العباسية [٣].

- **ثورة الزنج**: وهم جماعة من زنوج أفريقيا الشرقية، كانوا يعملون لمصلحة بعض المتعهدين البصريين في أهوار البصرة؛ ظهر رجل فارسي اسمه علي بن محمد، زعم أنه ينتسب إلى علي وفاطمة، فدعا في العام (٢٥٥ هـ/٨٦٩ م) الزنج للثورة، واعداً إياهم بتحسين أحوالهم، و انضمت إليهم قبائل البدو، فلم تستطع الدولة أن تقضي عليهم [٤] إلا في العام (٢٧٠ هـ/٨٨١م)، بعد أن أحدثوا الفوضى طوال الخمسة عشر عاماً تقريباً.

- **ثورة القرامطة:** لهذه الثورة جانب اجتماعي طبَّقته بعد أن تحولت إلى دولة لفترات قصيرة في اليمن والخليج. وجسَّدت فكرها الاجتماعي، حول الملكية الفردية باشتراك الجميع في مناحي الانتاج، واقتربوا في الأنصبة عند التوزيع. لهذا

---

(١) دلو، برهان الدين: م . س : ص٢٩٤.
(٢) شلبي، أحمد: م. س: **(ج ٣):** ص ١٧٨.
(٣) لابيدوس، إيرا: م. س: ص ١١٥- ١٣٩.
(٤) بروكلمان، كارل: م. س: ص ٢١٥- ٢١٦.

استقطبت البيئات والمجتمعات التي غلب عليها الانتاج الحرفي والصيد وعمال الموانئ وصناعة السيوف والمنسوجات [١].

- أما فيما يتعلق **بالحركات الأخرى** فكانت تغلب عليها الدوافع الطبقية، وعلى الرغم من غياب أي تاريخ اجتماعي - اقتصادي لطبقة العوام في مجمل التاريخ العربي - الإسلامي، إلا أن مظاهر الاستغلال الذي كان يمارس، وكثرة أعمال النهب والسلب التي كانت تحصل في بغداد [٢]. تدل بوضوح على تلك الدوافع.

أشارت مصادر التاريخ التي عاصرت تلك المرحلة إلى حصول حركات عديدة للعوام في بغداد، وكانت سلسلة الحركات - حسب تلك المصادر - قد حصلت في أثناء عهود الخلفاء العباسيين: المقتدر، والمطيع، والقادر، والقائم، والمستظهر.

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٣): م. س: ص ٥١٦. (المادة: الشيعة القرامطة).
(٢) ميتز، آدم: م. س: ص ٣٠- ٣٢.

X- نتائج صراع المتناقضات: تفسخ ودويلات متعددة

إن استمرار صراع المتناقضات، حركات وثورات، بين الدولة العباسية من جهة، وبين أصحاب النزعات العنصرية من غير العرب، وذوي الاتجاهات الدينية من مختلف الفرق، والطبقات السفلى في المجتمع العباسي من العرب وغيرهم من جهة أخرى، قاد إلى ما قاد إليه من تفسخ للدولة العباسية، وكانت حالة التفسخ تزداد مع تقدم الزمن.

لم تكن العوامل الداخلية في الإمبراطورية العباسية الإسلامية، هي التي أعملت نهشاً في جسد الدولة فقط، وإنما شجَّعت مسيحيي أوروبا لشن حملات عسكرية في قلب الدولة الإسلامية، أيضاً؛ وعُرِفت بالحملات الصليبية، والتي ابتدأت في العام (٤٨٩هـ/١٠٩٦م) وانتهت في العام (٦٤٩ هـ/١٢٥١م).

شهد العصر العباسي، إضافة إلى الحركات والثورات المحدودة التي تم القضاء عليها، الكثير من الدويلات التي استمر بعضها عشرات السنين والبعض الآخر أكثر من ذلك. كان طابع بعضها مذهبياً، وبعضها الآخر قومياً.

كنا قد تكلمنا عن محنة الشعوبية، كأحد مظاهر صراع الإثنيات القومية بين العرب والفرس، وكان من أهم نتائجها، للخروج من عبء هذا الصراع وتأثيراته السلبية على الخلافة العباسية/ الإسلامية، أن استقدم المعتصم العنصر التركي لحمايته [١]، مما شكَّل النواة الأولى التي كبرت فيما بعد، وولَّدت كتلة عرقية لعبت دوراً سياسياً مهماً إذ أنها بنت الدولة الإسلامية العالمية الأولى، عندما استفرد غير العنصر العربي بكرسي الخلافة.

ولأن العوامل الداخلية والخارجية تفاعلت وتداخلت مع بعضها البعض، وشكلت أسباباً مشتركة في نشأة الدويلات في داخل الدولة، كان لا بدَّ من تحديد بعضها:

يقسِّم المؤرخون العصر العباسي إلى عدد من المحطات البارزة، تميز كل منها سمات وخصائص، كانت فيها كل محطة تمهِّد للمحطة التي تليها، بحيث يؤدي تراكم

---

(١) بروكلمان، كارل: م. س: ص٢٠٩.

المتناقضات في إحداها إلى خلق ظروف جديدة تؤدي إلى المزيد من إضعاف وحدة السلطة السياسية، فكان يزيد من تمزيق وحدة الدولة العباسية. وتلك المحطات هي التالية:

- **العصر الذهبي** يمتد بين (١٣٢- ٢٤٧هـ/٧٥٠- ٨٦١م)؛ كانت السلطة فيه للخليفة العباسي، إذ لم تكن الصراعات الإثنية القومية قد تجاوزت حدود سيطرة الخلفاء، على الرغم من كثرتها فكانت الدولة العباسية تواجهها وتقمعها.
- **عصر انتقال الخلفاء من بغداد إلى سامراء** (٢٤٧- ٢٧٩ هـ/٨٦١- ٨٩٢ م)، وهي المرحلة الانتقالية بين سيطرة الخليفة على أوضاع الدولة بواسطة عناصر غير عربية في تركيبة الجيش، هرباً من تمرد العرب والفرس، وبين بلوغ تلك العناصر حدود امتلاك القوة الكافية للهيمنة على الخليفة والخلافة.
- **عصر الحكم العسكري**، امتدَّ بين (٢٧٩- ٣٢٤ هـ/٨٩٢- ٩٤٦ م) بعد أن استطاع القادة الأتراك أن يهيمنوا على قرار الدولة، ومن مظاهرها أن القائد العسكري التركي أصبح في موقع التأثير الأساسي في تسمية الخليفة.
- **مرحلة السيادة البويهية** امتدت بين (٣٢٤- ٤٢٢ هـ/٩٤٦- ١٠٣١م). وعندما لم يجد البويهيون الشيعة أحداً من آل بيت علي ليكون خليفة، بعد اختفاء الإمام الثاني عشر، محمد المهدي المنتظر، أبقى البويهيون على السلطة الصورية للخليفة العباسي.
- **مرحلة السيادة السلجوقية** امتدت بين (٤٢٢- ٦٢٢ هـ/١٠٣١- ١٢٢٥ م)، وكانت استمراراً للمرحلة البويهية، بفارق أن مذهبية القوة المهيمنة على الخليفة انتقلت من المذهب الشيعي إلى المذهب السني.
- أما **المرحلة الأخيرة** التي مهَّدت لسقوط الدولة العباسية فكانت قصيرة جداً، إذ امتدَّت من (٦٢٢- ٦٥٦ هـ/١٢٢٥- ١٢٥٨)، حينما أطبق المغول على بغداد وسقطت في أيديهم بعدما أُنِهكت بتعدد الدويلات والثورات المتلاحقة، ناهيك عن الحملات الصليبية، التي لم تنقطع طوال أكثر من قرن ونصف القرن [١].

---

(١) اعتمدنا في تصنيف تلك المراحل على: فيليب حتي: **تاريخ العرب**: م. س.

وكان ما يميز تلك الدويلات الخصائص التالية:

- كانت معظمها تتَّخذ من الأطراف الغربية والشرقية مركزاً أساسياً لها، مع بعض الاستثناءات في الأطراف الجنوبية من بلاد الشام.
- كان معظم القائمين عليها من جنسيات غير عربية، وبشكل خاص من الفرس والأتراك، مثل دويلات: بنو طاهر (خراسان)، بنو الصفَّار (سجستان)، الطولونية (تركية —مصر)، بنوسامان (فارس)، ا لأخشيدية (تركية- مصر)، البويهيون (شيراز- فرس)، الغزنويون (أفغانستان)، السلاجقة (ا لشرق- أتراك)، الأيوبيون (أ كراد- مصر).
- كان بعضها ينتسب مذهبياً إلى الشيعة وتحديداً الإسماعيلية مثل: الأدارسة (زيدية- المغرب)، القرامطة (إسماعيلية- اليمن والخليج)، الفاطميون (إسماعيلية- مصر)، الحمدانية (شيعة- حلب)، البويهية (شيعة- شيراز)، الحشاشون (إسماعيلية- فارس وبلاد الشام).
- بعضها كان ينتسب إلى أهل السنة مثل: الأغالبة (سنية- تونس)، الطولونية (سنية- مصر)، الأخشيدية (سنية- الشرق)، الأيوبية (سنية- مصر).
- كان لكل دويلة استقلالية إدارية ومالية وعسكرية لكنها كانت ترتبط، شكلياً، مع الخليفة في بغداد، ويقدمون الدعاء إليه في المساجد باستثناء الخليفة الفاطمي الذي كان يُعَدُّ المنافس الشديد لبني العباس، وكان يُخطب للخليفة الفاطمي في كل من اليمن والشام وأفريقيا ومصر[1].
- من لملاحظ أن الحملات الصليبية ابتدأت، في ذروة تكاثر الدويلات، منذ العام (٤٨٩هـ/١٠٩٦م)، واستمرت حتى العام (٦٤٩ هـ/١٢٥١م).
- منذ أن استقدم الخليفة العباسي المعتصم جماعة من الأتراك لم يلبثوا أن استبدوا بأمور الدولة دون الخليفة، وأصبح الاستعانة بالرقيق نموذجاً يقلده عدد من أمراء أو خلفاء الدويلات لتقوية جيوشهم؛ عند ذاك أمسى الرقيق، بحكم إمساكهم بالقوة العسكرية، في موقع القوة التي تساعدهم على الانقلاب على الدولة في

---

(١) ميتز، آدم: م. س: ص ٢٢.

المرحلة التي يشعرون فيها بقوتهم، ومثال ذلك: المعتصم الذي استقدم الأتراك ثم ما لبثوا أن استبدوا بأمور الدولة، و أرسى السلاجقة قواعد تربية المماليك الذين استولوا، فيما بعد، على الحكم لمدة طويلة على أنقاض دولة الأيوبيين [١].

واعتمد الخليفة الفاطمي العزيز على الرقيق التركي والجركسي مما أدى إلى زوال الدولة الفاطمية على أيديهم.

---

(١) ضومط، أنطوان خليل :**الدولة المملوكية :**دار الحداثة: بيروت: ١٩٨٢: ط ٢: ص ١٦- ١٧.

XI- إستنتاجــات

إلى أي أساس استند افتراضنا أن العصر العباسي هو نموذج لدولة إسلامية عالمية ؟

كان عصرا النبوة والخلفاء الراشدين يمثلان مرحلة الصفاء العربي الإسلامي، حيث توحدت القبائل العربية تحت سلطة سياسية واحدة، تنتسب إلى نمط ثقافي واحد، لكنه نمط تغييري جديد، هو الثقافة الإسلامية التي تُعَدُّ، في اكثر جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، امتداداً للثقافة العربية في عصر الجاهلية.

جاء العصر الأموي واتسعت الفتوحات الإسلامية العربية فبلغت أقصى حدودها، وضمَّت إليها شعوبا أخرى غير العرب مثل الفرس والبربر... فحملت معها إلى المجتمع العربي الجديد، لغاتها وحضاراتها وتقاليدها وقيمها الاجتماعية والسياسية و الدينية، مما ألقي على عاتق السلطة العربية السياسية الواحدة، والثقافة الإسلامية العربية، أعباء إدارة هذه المجتمعات الجديدة بكل ما تختزنه من تراث سياسي وفكري واجتماعي وديني.

واجه الأمويون أعباء هذه الإدارة، الملقاة على عاتقهم، على قاعدة تعريب هذه الشعوب و أسلمتها. فظن العرب، و هم حملة رسالة دينية إنسانية، أنهم ناجحون حتماً في حكم دولة عالمية، بشعوبها وحضاراتها المتعددة، بفضل الرسالة التي يحملون، وهم أقدر من غيرهم على نشرها وحكم الدولة بناء على مضامينها التشريعية.

لهذا منع الأمويون مشاركة أي من الشعوب الأخرى بالحكم، فهم عملوا على إبقاء الحكم عربياً صافياً، وعلى تعريب الإدارة والاستفادة من تجارب الآخرين. فهم، إذاً، عرَّبوا السلطة سياسياً و إدارياً وثقافياً.

لكن، لما جاء العصر العباسي، وورث العباسيون دولة مترامية الأطراف، متعددة الشعوب والثقافات واللغات والحضارات، كانت أولى خطواتهم قبل الوصول إلى السلطة أنهم ابتعدوا عن تعريب الثورة، بل عملوا على تدويلها، ليس بقناعة عقيدية وإنما لسبب تكتيكي سياسي عندما تحالفوا مع الفرس المسلمين؛ فتدويل الثورة قاد فيما بعد إلى بداية لتدويل السلطة.

فالخطوة الجديدة التي خطاها العباسيون على طريق بناء نموذج الدولة الإسلامية العالمية، هي أنهم أشركوا الموالي الفرس في السلطة السياسية، فابتعدوا عن نظام الحكم الأموي خطوة أولى، ولم تبق السلطة السياسية في دائرة التعريب الصافي.

بمثل هذه الخطوة، فتح العصر العباسي، أمام الشعوب الأخرى، بوابة الوصول إلى قمة السلطة السياسية الإسلامية، بإعطاء المسلمين من غير العرب أداة للتأثير في تسمية الخليفة. وتحوّل التأثير فيما بعد إلى قوّة فعَّالة استطاعت فيه الشعوب غير العربية أن تُنصِّب خليفة المسلمين من رعاياها غير العرب.

وهذا ما حصل بالفعل، عندما لعب الفرس دوراً في تسمية الخليفة، ثم جاء بعدهم الترك بعد قرن ونيف من انتصار الثورة العباسية، لكي يجعلوا الخليفة العباسي العربي صورة، واستفرد قادتهم العسكريين بالقرار السياسي.

فكل مرحلة كانت تمهد للأخرى، إلى أن أصبحت الخلافة الإسلامية، فيما بعد، في عصر المماليك والأتراك العثمانيين، بأيد غير عربية.

لهذه الأسباب كان افتراضنا مستندا إلى أن العصر العباسي قد بنى نواة الدولة الإسلامية العالمية.

كانت خلايا هذه النواة: شعوب متعددة من عرب وفرس وترك وبربر، ومن حضارات متعددة: فارسية ويونانية وهندية، وأديان سماوية وغيرها كالنصرانية واليهودية والزرداشتية.

لم تكن الثقافة الإسلامية، بمعنى الانصهار، قد أدخلت كثيراً من التغييرات في العقلية العربية، و كانت مقصرة أكثر في وسط الإثنيات القومية المتعددة. فلهذا وإن كانت الثقافة الإسلامية هي الثقافة الوحيدة المطلوب سيادتها و تعميمها على مجتمعات الدولة الإسلامية، إلا أنها، لأسباب موضوعية وذاتية، لم تحقق المراد منها في العصر العباسي. لماذا؟

في داخل المجتمع الواحد، و لنفترض هنا أن هذا المجتمع هو المجتمع العربي و مكانه الجزيرة العربية، تكون فيه الأنماط الثقافية، اجتماعياً و سياسياً واقتصادياً، في حركة دائمة، ومصدرها صراع التناقضات بين القديم والجديد، تتسارع الحركة أو تتباطأ ضمن حدين اثنين: مدى تأثير الثقافة الجديدة من جهة، وإمكانية استيعابها وتمثلها من قبل أفراد المجتمع من جهة أخرى. لكن العرب لم يستطيعوا أن يتمثلوا الثقافة الإسلامية تماماً بسبب عدة عوائق، ومن أهمها غياب وسائل نقل الثقافة المعرفية في ظل سيادة الأمية، واقتصار العلم على نخبة محدودة من جهة، وللمضامين التسليمية في الثقافة الدينية من جهة أخرى.

كانت وسائل الوصول إلى المعرفة في عهد العباسيين تقوم على العلوم الإسلامية من فقه وتشريع وعلم كلام بحيث لا تخرج عن دائرة الكتاب والسنة. وبسبب من انضمام الكثيرين إلى الإسلام من الشعوب الأخرى، أسهمت حضاراتهم في رفد المعرفة الإسلامية، لكن على أن لا يخرج دور هذه الحضارات عن دائرة العقيدة الإسلامية، فكانت الفارسية واليونانية والهندية من تلك الحضارات المؤثرة.

ولم يقتصر الأمر على الجانب الحضاري، الإداري السياسي والفكري، وإنما كان للأديان دور آخر، إذ شكلت بمجموعها بوابات للمزاوجة بين ثقافة الشعب الفاتح وثقافات الشعوب المفتوحة.

وبالإجمال حملت الشعوب الجديدة، بخلفياتها الحضارية، عوامل تفاعل جديدة راحت تؤثر وتتأثر بالثقافة الإسلامية والأنماط العربية السائدة.

باستثناء الاحتكاك السلمي الذي حصل بين أفكار الأديان السماوية الأخرى وبين العقيدة الإسلامية، شهد العصر العباسي توترات ومصادمات عديدة بين المتناقضات العرقية والسياسية والعقلية...

ورث العصر العباسي، بعد أن توقفت الفتوحات الإسلامية، دولة مترامية الأطراف، اعتنق فيها السواد الأعظم من سكان الإمبراطورية الإسلام ديناً، ولا ينكر أحد أن كثيرين قد اعتنقوه منذ أيام الفتح الأولى؛ ولكن ظلَّت سوريا، مثلاً، محافظة على مظهرها النصراني طوال العهد الأموي. وقد آلت النظم الصارمة التي سنَّها الرشيد والمتوكل بحق الذميين إلى ازدياد عدد الداخلين في الإسلام، و كان من أهم الدوافع للدخول فيه حب التخلُّص من تأدية الجزية وما فيها من إذلال، والتهرُّب من الأذى والوصول إلى الحرية والأمان [(١)].

لكن الواقع أن بعض النصارى واليهود تقلَّدوا مناصب مهمة في دائرة المال والكتابة والمهن الحرة في العصر الأموي، حسدهم عليها بعض العامة من المسلمين، بحيث ظهرت نتائج ذلك في استنان شرائع جديدة لإيقاف أهل الذمة عند حدودهم؛ فكان عمر بن عبد العزيز، الخليفة الأموي، هو أول خليفة يأمر اليهود و النصارى بمخالفة المسلمين في لباسهم ويعزل الموظفين منهم من مناصب الدولة. ثم تابع هارون الرشيد السياسة ذاتها واشتدَّت في عهد المتوكل، حتى إن بعض التشريعات أمرت بأن لا تقوم شهادة النصراني

---

(١) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٤٢٩.

أو اليهودي على المسلم. وكان الحاكم بأمر الله الفاطمي (٣٨٦- ٤١١هـ/٩٩٠- ١٠٢١م) آخر خليفة لجأ إلى العنف والشدة في معاملة الذميين[١].

وعلى الرغم من ذلك فقد تمتَّع النصارى في ظل الخلافة بقسط وافر من الحرية ونالوا كثيراً من التساهل والعطف، ومنهم أبناء الكنيسة النسطورية في العراق بشكل خاص، ولحق باليهود والصابئة ما لحق بالمسيحيين [٢].

باستثناء غياب ثورة المتناقضات بين الاديان السماوية بسبب غياب توازن القوى بينها وبين المسلمين، فإن صراع المتناقضات في الدولة الإسلامية العباسية قد عتت اكثر من مجالا ورافقت كل مراحل تاريخ العباسيين.

لم تكن المتناقضات التي تلف الدولة الإسلامية العباسية، كنموذج لأول دولة عالمية، إلا نتيجة عوامل متعددة، كان بعضها داخلي يكمن في طبيعة الدولة الإسلامية العربية الأولى، و كان بعضها الآخر ناتجاً عن المتناقضات الذاتية التي حملتها الشعوب الأخرى التي اعتنقت الإسلام أو انصاعت لقوة الفاتحين العرب المسلمين.

تلك التناقضات الذاتية في داخل الدولة الإسلامية، أو تلك التي حملتها الشعوب المغلوبة، شكلت حقلاً ثالثاً للتناقضات، فمن خلال احتكاكها وتغالبها وتصارعها بين بعضها، أحدثت انصهاراً نسبياً في بعض جوانبها، وتنافراً سلبياً في البعض الآخر. فتلك التي انصهرت إيجابياً أخذت تشكل نواة وحدوية في المجتمع الإسلامي الجديد، أما التي استمر التنافر السلبي بينها، فقد شكلت عوامل تفتيتية نخرت في الجسم الجغرافي- السياسي للدولة الإسلامية، وثم دفعت ببعض تلك الأجزاء الجغراسية للابتعاد عن النواة الوحدوية في محطات تاريخية مختلفة في المراحل اللاحقة.

إلى أن يقوم المؤرخون، أو المهتمون بتفسير التاريخ العربي الإسلامي، كالمهتمين بالدراسات الاجتماعية و السياسية، بالأبحاث العلمية الأقرب للدقة لتحديد مدى تأثير كل من العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية في بناء هذا التاريخ، نرى مما هو متوافر بين أيدينا من معلومات موثقة ومن نتائج الدراسات الأكاديمية، أن حالة الصراع، التي كانت عميقة في العصر العباسي، كانت لها اتجاهاتها العديدة المتداخلة بين بعضها البعض، منها الديني ومنها السياسي والعرقي والاقتصادي

(١) م. ن: ص ٤٢٢.
(٢)م. ن: ص ٤٢٣- ٤٢٦.

والاجتماعي. وكانت كل فئة تقوم بثورتها مستفيدة من جوانب التناقضات الأخرى وخلاياها، **مما** يدفع بالمؤرخ أو الباحث إلى ترجيح سمة الثورة استناداً إلى سمة قادتها، بينما تكون دوافع المنخرطين فيها من جنود وثوار وجماعات غير تلك التي تميز مواقف القادة.

وحيث أن أسباب معارضة السلطة السياسية كانت متعددة الوجوه، والمتضررين تتعدد عندهم وجوه الضرر اللاحق بهم، كانت الفئة أو الجماعة المعارضة التي تتصدى للسلطة، ، تجد في المعارضات الأخرى حليفاً طبيعياً لها. من هنا نحسب أن أية ثورة كانت تجد في داخلها صاحب الاتجاه الديني، أو السياسي، أو الطبقي الاجتماعي، أو العرقي...

وما لن نستطيع أن نتجاوزه من نتائج حصلت في العصر العباسي، هي أن العلوم مفتاح المعرفة- أياً كان مستواها وأياً كان اتجاهها- كانت مقصورة على نخبة قليلة العدد؛ وإذا كانت تنتقل إلى غيرهم فإنما كان يحصل ذلك ضمن مجموعات نخبوية من الطلاب تتطوَّر فيها، ثم تنتقل إلى الآخرين من عامة الشعب بالتقليد والتسليم. لكن على الرغم من ذلك فقد فتحت حركة النخبويين، خاصة بعد احتكاكهم بالحضارة الفكرية للشعوب الأخرى، المجال أمام النخبة الإسلامية العربية لان تدفع بالحركة العقلية أشواطاً مهمة عن طريق إغناء مسيرة الحضارة الإنسانية بإنتاجها الغزير.

تأتي بعض الشواهد التاريخية التي تدلل على نخبوية الطبقة المثقفة، مثل تجربة محنة خلق القرآن، التي قال بها المعتزلة، كطبقة نخبوية مثقفة، لتتلقفها أيدي السلطة، كطبقة نخبوية سياسية، وهي سرعان ما زالت آثارها وأعطت نتائج معكوسة، وانتكست بزوال الطبقة السياسية التي اعتنقتها و حاولت فرضها. ولم تقف الأمور عند حدود وسط، لأن الحنابلة- أهل الحديث المتشددين- كانوا هم الذين وقفوا إلى جانب السلطة السياسية الجديدة، وتصرَّفوا بردود فعل قاسية ضد خصومهم المهزومين، وعاملوهم بمثل القسوة التي لاقوها على أيديهم. فسقوط النخبة، في مجتمع لم يهضم فكرها و يتمثَّله، يؤدي إلى سقوط النمط الثقافي الجديد لأنه لم يتحوَّل إلى نسق ثقافي شعبي.

كما لا يمكننا، إلا أن نقف عند عتبة بعض حالات تزاوج المتناقضات التي حصلت على المستوى السياسي- الديني، كمثل التحالف الذي حصل بين الفرس والشيعة.

كانت الاتجاهات الإسلامية تتصاعد نحو العالمية كلما اتسعت دائرة احتكاك المسلمين العرب، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً، بالمجتمعات والشعوب الأخرى.

نشأت الدعوة إلى عالمية الإسلام في الأوساط الفارسية الإسلامية، وتوطَّدت علاقات العلويين بالفرس- في المرحلة الأولى- ضد الأمويين: فالشيعة يعملون على إيصال السلطة إلى أبناء علي وفاطمة، ويكافح الفرس في سبيل رفع التمييز العنصري والاضطهاد الطبقي. ولقد خفَّ التمييز العنصري بعد وصول الفرس إلى المشاركة بالسلطة، وظلَّت مشكلة الظلم الطبقي الاجتماعي من دون حل، فاستمرَّ التحالف العلوي الفارسي.

دافع الشيعة عن الفرس طبقياً، واستقووا بهم في ثورة استعادة حق آل بيت الرسول بالخلافة؛ فانعكس ذلك بتوجيه الدعوة الإسلامية نحو العالمية، إذ أسهم فيه انصهار مشاعر شعبين في صف المعارضة: تطلع الفرس منه إلى التحالف مع العلويين من موقع المضطَهَد، عرقياً واجتماعياً، الذي يرجو أن يجد مُخَلِّصاً يُعبِّر عن مصالحه.

يجوز أن الشيعة قد تحالفوا مع الفرس في سبيل الاتكاء على جماعة تساعدهم في استعادة الحق بالخلافة المغتصبة، ولم يكن هذا السبيل يحتمل اكثر من ذلك، لماذا ؟

كان الشيعة يتطلَّعون إلى عالمية الدعوة (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) مع إيمانهم المطلق بحق آل بيت الرسول من أبناء علي وفاطمة بالخلافة، وهو إيمان مسنود إلهياً- كما يحسبون- والذي لا يحتمل التأويل. و لا بُدَّ - في مثل هذه الحالة- من أن يكون الخليفة من بني هاشم، أي من القريشيين، أي من العرب.وهل يتنازل الفرس عن حقهم السياسي في السلطة، ويرتضون بعقيدة لا تسمح لغير عربي أن يكون خليفة للمسلمين ؟

حتى أواخر العصر الأموي، كان المجتمع العربي يتطور بدينامية ملحوظة، نتيجة المؤثرات التغييرية التي أحدثتها الثقافة الجديدة/ الإسلامية على الثقافة القديمة/ الجاهلية.

تخلَّص المجتمع العربي من عدد من الجوانب السلبية، و بشكل أساسي من تعددية الأصنام وعبادتها، واعتنق أفراده عقيدة التوحيد الإسلامي. لكن بعض التقاليد الاجتماعية استمرَّت (مثلاً بعض تقاليد الزواج) و السياسية (أفضلية العلاقة بين ذوي القربى) والدينية (بعض أعراف العادات الدينية، مثل الأشهر الحرم ومناسك الحج) على قِدَمِها. أما بعض الجوانب الأخرى، على صعيد بعض القيم الاجتماعية (العصبية القبلية والطبقية والتي لها علاقة بالجانب السياسي، فلم يكن العرب قد تخلصوا منها، أو بمعنى أدق لم يتمثلوها تمثيلا إيجابياً حتى ذلك العصر.

كان اتجاه المتغيرات يسير بشكل طبيعي ومعقول بعد النقلة النوعية، في داخل المجتمع العربي، التي أحدثها الإسلام في البنى الدينية والاجتماعية، لولا أن جاء الفتح الإسلامي ليغرس بذور كثير من الإشكاليات منذ العصر الأموي، فجاء العصر العباسي ليحصد نتائجها السلبية بعد أن أصبحت في خارج دائرة المعالجة.

لما ازدادت الأعباء على السلطة الإسلامية، السياسية والفقهية، ولما كان المجتمع العربي لم يهضم بعد حالة التغيير/الثورة/ الانقلاب السريع، ولم يجد بعد حلولاً لمشاكله، فلما أصبحت السلطة والمجتمع في مواجهة مسؤولية ضخمة، قلما يستطيع شعب مهما بلغ درجة متقدمة في السلم الحضاري أن يستوعبها و يجد حلولاً سريعة لها، و السبب في ذلك أن مهمة قيادة مجتمعات متعددة، بمستوى دولة عالمية، في حين لم تستطع هذه السلطة أن تقود مجتمعها الأصلي وتُحدِث التغيير فيه، ليست بالمهمة السهلة. نتيجة لذلك تراكمت المشكلات، في وجه الشريعة الإسلامية، أيضاً، فازدادت المسؤولية، و ازدادت الثغرات والإشكاليات.

كان الإرباك حاصلاً في انتقال السلطة الإسلامية من قيادة مجتمع واحد- الذي جاءت العقيدة الإسلامية أصلاً لكي تعالج مشكلاته- إلى قيادة دولة عالمية لم تلحظ الأصول الإسلامية حلولاً لمشكلاتها الخاصة. فلم تستفد نواة الدولة العالمية الإسلامية في العصر العباسي من عوامل التغيير الإسلامي المنشود، فازدادت الإشكاليات أمام الفكر العربي- الإسلامي، و لم تُواجَه إلا بحلول توفيقية. و لما جاء علم الكلام والفلسفة، لكي يسهما في مد يد المساعدة لحل تلك الإشكاليات، أعيقت مسيرتهما؛ وعندها استمرت الفجوات تتوالى إلى الوقت الذي أصبحت فيه الدولة العالمية الإسلامية الأولى، التي يقودها العرب، وجهاً لوجه أمام هجمات مختلف الإشكاليات التي أوقعتها في بؤر التفتت والتمزق والتفسخ، وأصبحت هدفاً لكل الأغراض الداخلية والخارجية.

الفصل الثالث
العصران المملوكي والعثماني

مرحلة الإسلام الأممي وانهيار التجربة السياسية

كان العصر العباسي يمثل مرحلة الانفجار الثقافي، نتيجة التأثيرات المتبادلة بين الفكر الإسلامي والحضارات الفكرية الأخرى، على قاعدة إخضاع كل المناهل المعرفية الوافدة لمصلحة الفكر الإسلامي، والاستفادة منها في سبيل تدعيم العقيدة الإسلامية من جهة أو العمل في سبيل محاولات التوفيق بينها وبين الإسلام من جهة أخرى.

كان الاحتكاك الثقافي هو أحد الجوانب المؤثرة في الانتقال من عالمية الإسلام بالقوة، كما اعتقد المسلمون، إلى عالميته بالفعل.

أما الجوانب الأخرى فكانت تتعلق بحالات الاندماج بين الإثنيات المختلفة التي دخلت في الإسلام، يحدوها الطموح، استناداً إلى ما حسبته أسساً لعالمية الإسلام، إلى أن تشارك العرب في السلطة السياسية وهو حق لها تبعاً للحديث الشريف (لا فضل لعربى على أعجمي إلا بالتقوى).

كانت مشاركة الموالي الفرس للعباسيين في الثورة ضد الأمويين، ذات خلفيات اجتماعية و دينية، ومدخلا أساسياً في تأمين مكان سياسي لهم إلى جانب الخليفة العباسي العربي. و لما ازدادت طموحاتهم إلى الحدود التي شعر فيها العباسيون بخطورتها، استجاروا بالرقيق التركي ليشكلوا منهم جيشاً، ما لبث أن زرع الحوافز عند الترك للوصول إلى السلطة الفعلية.

شيئاً فشيئاً، وخطوة خطوة، بدأت حالة التراجع، أمام العرب، تتعمق، لتجعل منهم خلفاء بالإسم، بينما يحكم غيرهم بالفعل مُتلطِّين بموقعهم الشكلي على كرسي الخلافة.

استناداً إلى ذلك، شكَّل العصر العباسي، مرحلة انتقالية، بين صفاء الإسلام العربي، كسلطة سياسية، وبين انتقالها إلى أيد غير عربية، فالعصر العباسي، في هذا المعنى، أشرك غير العرب في السلطة، إلى أن انتقلت بشكل نهائي إلى المماليك فالأتراك العثمانيين من بعدهم.

I- العصر المملوكي

الخليفة العربي تحت السيطرة المملوكية

استمر عصر المماليك زهاء مائتين وستة وستين عاماً (٦٤٨- ٩٢٢ هـ/ ١٢٥٠- ١٥١٦م)، وانقسم إلى عهدين:

- السلاطين البحرية (٦٤٨- ٧٨٤ هـ/١٢٥٠- ١٣٨٢م)، وهم العنصر التركي.
- السلاطين البرجية (٧٨٤- ٩٢٣هـ/١٣٨٢- ١٥١٧م)، وهم الشراكسة.

شهد النصف الأول من القرن٧ هـ/١٣م، ذروة الصراعات الداخلية بين الحكام الأيوبيين (٥٦٤- ٦٥٨ هـ/١١٦٩- ١٢٦٠م)، وبقايا السلاجقة (٥٤٧- ٥٩٠ هـ/ ١٠٥٥- ١١٩٤م)، وكانت ساحتها الموصل وسنجار وآمد وغيرها من المواقع السلجوقية، وعمد كل حاكم أيوبي إلى استقدام أعداد من الرقيق الأبيض، عرفوا بالمماليك، مُكوِّناً منهم عصبة خاصة تشدّ أزره[(١)].

كان المماليك متعددي الأحوال والانتماءات، وأدركوا أنهم القوة الحقيقية في البلاد، وخاصة بعد انتصارهم على الصليبيين في العام (٦٤٨ هـ/١٢٥٠م)، ثم أقدموا على قتل آخر ملوك الأيوبيين في العام ذاته؛ فكان ذلك فاتحة عصر جديد من حكم غير العرب، وبنوا الدولة حسب تراتبية النظام العسكرى المرتبط بالإقطاع الحربي. وعندما استلموا السلطة، عملوا على ترسيخ دولتهم. وتمَّ لهم ذلك بعد عامين إثنين من انتصارهم على التتار في العام (٦٥٨ هـ/١٢٦٠م)، وبعد تصفيات داخلية حصلت بين سلاطينهم[(٢)].

١- المماليك حماة الأمة في عصر الوهن العربي- الإسلامي:

شهد النصف الثاني من القرن ٧هـ/١٣م عدداً من التحولات على يد المماليك بعد زوال الدولة العباسية، في العام (٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، على أيدي التتار، وكان من أهمها:

- انتصار المماليك على التتار في معركة عين جالوت (٦٥٨هـ/١٢٦٠م).

---

(١) ضومط، أنطوان خليل: م. س : ص٧.

(٢) م. ن : ص ٩.

- القضاء على آخر المعاقل الصليبية في الشرق (٦٩٠ هـ/١٢٩١م).
- جدَّد المماليك الخلافة العباسية ليستمدُّوا شرعية حكمهم وظل الخلفاء هيكلية رمزية ضرورية لاستمرارية الدولة الإسلامية، لكن الحكم بقي، فعلياً، في أيدي الطبقة العسكرية الحاكمة في جميع الميادين(١).

فالمماليك هم أرقاء مختلفو الأجناس والقوميات، جعلوا من أنفسهم طبقة عسكرية حاكمة في بلاد غريبة، وقد أنشأوا دولة وأفلحوا في تطهير مملكتهم المصرية- السورية من بقايا الصليبيين، وصدُّوا تقدم جيوش المغول التي قادها هولاكو وتيمورلنك، ولولا المماليك لكانت هذه الجيوش قد غيَّرت مجرى التاريخ والثقافة في غربي آسيا ومصر(٢).

حاول المماليك، في عهد السلاطين البحرية، أن يطبِّقوا نظام سادتهم الأيوبيين بالوراثة، لكنه فشل في عهد السلاطين البرجيين (٣).

وفكَّر السلطان بيبرس في العام (٦٥٩ هـ/١٢٦١م)، في إعادة الخلافة العباسية، فبايع المنتصر بالله وحكم باسمه، وبهذا أحاط بيبرس عرش المماليك بالقداسة، وأصبحت سلطته شرعية، وأعاد بيبرس الخلافة العباسية واستبقي الخليفة في القاهرة، فعاشت بها طيلة حكم المماليك، لكنها بدون حول ولا طول ولا رأي في سياسة الأمور(٤).

٢- النظام السياسي المملوكي: هرمية عسكرية وإقطاع حربي:

سنَّ الوزير السلجوقي نظام الملك في العام (٤٨٠هـ/١٠٨٧م) أنظمة الاقطاعات الحربية، فنال الأمراء والأجناد بموجب هذا القانون الاقطاعات لقاء خدمتهم العسكرية. وأسس المماليك دولتهم على النظام العسكري، و هو هرمي، على رأسه السلطان، يليه الأمراء كل حسب رتبته، ثم الأجناد على اختلاف فئاتهم ومراتبهم (٥).

---

(١) م. ن: ص ١١.

(٢) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص٧٦٢.

(٣) شلبي، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي (ج ٥):** مكتبة النهضة المصرية: القاهرة: ١٩٨٦: ط٧: ص ٢٣٤.

(٤) م. ن: ص ٢٤٤- ٢٤٥.

(٥) ضومط، أنطوان خليل: م. س: ص ١٧- ١٨.

كانت الطبقة الحاكمة العسكرية، السلطان وأمراؤه وأجناده، طبقة مغلقة عن الشعب، حدد الانتماء إليها بشروط لم تكن تتوفر بالسكان، منها: العرق واللغة والرق والتربية في الطباق، والعتق والتدرج بالأمرة.

كانت الشعوب التي ينتمي إليها المماليك تختلف عرقياً عن الشعوب التي خضعت للحكم المملوكي، وتوفرت فيها الشروط التي يتطلبها النظام العسكري، وتميزت بتأصيل الفروسية فيها كالشدة والجرأة في القتال، و لهذا كانوا يأتون بهم صغاراً كي تنقطع كل صلة بينهم وبين موطنهم عندما يشبُّون.

كان التحدث باللغة التركية شرطاً للانتساب إلى الطبقة العسكرية، فكانوا يتحدثون بها في اجتماعاتهم ومجتمعاتهم، وقليلون منهم من أتقن اللغة العربية[١].

كما كان المماليك يدعمون وضعهم بشراء الرقيق من مال بيت المسلمين من جنسيات متعددة (أتراك وجركس ويونان وأكراد وتركمان وغير ذلك) [٢]، وقد شكل أسرى الحروب جزءًا آخر من المماليك [٣]. وكان هؤلاء يخضعون لتدريبات قاسية في الانضباط والطاعة، ويخضعون إلى تربية إسلامية، ومتى بلغوا سن الحلم يتعلمون فنون الفروسية، ثم يُعتقون [٤].

أما الوضع السياسي، في عهد المماليك، فكان في قلق مضطرد، ولم يسمح لهم إلا نادراً بأن يموتوا حتف أنفسهم، فاستتبع ذلك حالة من القلق وعدم الاطمئنان تهددت رجال البلاط والحكومة جميعاً في أرواحهم وممتلكاتهم، مما لم تشهد مثله طبقة حاكمة من قبل إلا في أسوأ أيام الدولة الرومانية [٥].

كان السلاطين في صراع دائم: الدسائس، الاغتيالات، إبعاد الخصوم، إغداق الأعطيات على الموالين [٦]، وكان المماليك يشاركون في الفتن سعياً وراء مكاسب جديدة

(١) م. ن: ص٨٦- ٨٧.
(٢) م. ن: ص٢٣.
(٣) م. ن: ص ٢٨.
(٤) م. ن: ص ٢٩.
(٥) بروكلمان، كارل: م. س: ص٣٧٠.
(٦) ضومط، أنطوان خليل: م. س: ص ٢١.

وتأييد الأكثر سخاءً، وأصبحوا عندما يشاركون في الحروب يلجأون إلى نهب الأسواق والمدن [١]. والمتتبع للعصر المملوكي يجده سلسلة من فتن وثورات دموية متلاحقة [٢].

أكمل المماليك البرجية ما بدأ به أسلافهم البحريون، في الحقبة السابقة، من أعمال الفتنة وسفك الدماء والنهب، فكان عهدهم من أظلم عهود تاريخ مصر وسورية؛ وكان عدد من سلاطينهم بغاة سفاحين، ومنهم من كان منحطاً سافلاً، وأكثرهم لم يحرز شيئاً من الثقافة، وليس من كان أبوه مسلماً غير السلطان برقوق، وكان بعضهم أمياً يجهل القراءة والكتابة، وقد أحبوا عادة اقتناء الغلمان، وألفوا حياة الفسق التي تفشت زمن العباسيين. وكان أحدهم أمياً مجنوناً. أما الفساد فلم يقتصر على السلاطين بل يتعداهم إلى جميع أفراد الحكومة. وتفرق الأمراء وأرقاؤهم شيعاً وأحزاباً مختلفة متعادية، ولم يكن همُّ الحزب الواحد إلا الاستحواذ على ما في البلاد من ثروة ونفوذ.

زاد في سوء الحالة الاقتصادية، انصراف السلاطين إلى تطبيق سياستهم على مصالحهم الشخصية، مثل احتكار بعض السلع، زيادة الضرائب، ابتزاز أموال الرعية، ومصادرة أموال ذوي المناصب في الدولة، و كانت جماعات البدو تغير على مزارع الفلاحين، وانتشر الطاعون مراراً وكاد الجوع أن يصبح ضريبة مزمنة [٣].

وعلى العموم تأثرت دولة المماليك بمسألتين:

- تدافع الحكام للحصول على أكبر قدر ممكن من المال والإقطاعات.
- الصراع العنصري بين المماليك الأتراك، والمماليك السلاجقة [٤].

وبطبيعة الأمر، فإن ما نتج عن هاتين المسألتين اللتين استحوذتا على معظم التاريخ السياسي والاجتماعي لمثل هذه الدولة، هو أن الطبقة الحاكمة كانت تزداد ثراءً، أما طبقات الشعب فكانت تزداد فقراً [٥].

---

(١) م. ن: ص ٥٤.
(٢) م. ن: ص ٨٩.
(٣) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٧٨٧- ٧٩٠.
(٤) ضومط، أنطوان خليل: م. س: ص ١٣.
(٥) م. ن: ص ٩٣.

٣- المغول غريم للمماليك يلبس الثوب الإسلامي على الكتف الفارسي:

في أعقاب هزيمتهم أمام المماليك في معركة عين جالوت، انكفأ المغول إلى بلاد فارس حيث أسسوا دولتهم في العام (٦٦٢ هـ/١٢٦٤م)، و شكّل البدو منهم مجتمعاً عسكرياً مغلقاً، يقف على رأسه الهرمي العسكري ضباط الجيش الكبار من سلالة جنكيز خان أو من عملوا معه من القادة الكبار، الذين شكّلوا مجلس الشورى المغولي، و مهمته اتخاذ القرارات الكبرى. يختار المجلس الأكبر سناً للخلافة، و كل تغيير يجلب معه إمكان نزاع عسكري حيث يقوم المنتصر بسحق بقايا الفريق الخاسر، وهذا غالباً ما كان يسارع إلى مغادرة المجال السلطوي المغولي إلى معسكر الخصوم المملوكي [١].

كانت الدولة المغولية تحاول اكتساب تأييد المسلمين بعد أن فشلت القوة العسكرية في إسقاط السلطة المملوكية. ولأن المسلمين كانوا يحسبونهم كفاراً وعبدة أوثان (بوذيين وسامانيين) تواجه المغول مع مأزق إلى أي الفئتين من المسلمين ينتمون.فكان هذا المأزق، بحد ذاته، نابعاً من جهة أخرى من إشكاليتين:

الأولى: التناقض بين الأيديولوجيا السنية والأيديولوجيا المغولية: فمن تأثيرات الديانة المغولية السابقة أنها ترى أن (الخان) هو مركز العالم كله، فهو وكيل السماء وهو صاحب الحق في حكم العالم، وهم بذلك دخلوا في تناقض مع الأيديولوجيا السنية.

الثانية: حصل الحكم المملوكي على مشروعية نظامه لأنه أعاد تأسيس الخلافة العباسية في القاهرة، هذا إضافة إلى ما حققه من هزيمة للصليبيين، بعد أن هزموا قبلهم المغول، فاكتسبوا مشروعية نظامهم. أما المغول فقد فشلوا في إسقاط الحكم المملوكي على الرغم من أنهم اختاروا المذهب السني في بداية الأمر[٢].

نتيجة لذلك، اقتضى الأمر تغييراً جذرياً وسريعاً، فكان اختيارهم للتشيع على المذهب الإمامي في عهد (الجاثيو) (٧٠٣- ٧١٦ هـ/١٣٠٤- ١٣١٦م)؛ وهنا حصل توافق بين الأيديولوجيا المغولية بالحق الإلهي وبين نظرية الشيعة في الإمامة على الرغم من

---

(١) كرافولسكي، دوروتيا: «السلطة والشرعية» (١٠١- ١٢٧): مجلة **الاجتهاد**: العدد الثالث: ١٩٨٩: ص ١٠١- ١٠٤.

(٢) م.ن: ص ١١٥- ١١٧.

أنها انقطعت منذ اختفاء الامام الثاني عشر منذ أربعماية عام ونيف [١]، ولم يدم الأمر طويلا حتى عاد المغول إلى المذهب السني وعقدوا صلحاً مع المماليك[٢]. لكن لصلح لم يمنع المغول من الإعداد لغزو جديد قام به تيمورلنك منذ العام (٧٨٢ هـ/١٣٨٠م).

٤- الأتراك العثمانيون: غريم يقف على الكتف المملوكي في آسيا الصغرى:

حوالي المنتصف الثاني للقرن ٧هـ/١٣م، بعدما أجهز المغول على الدولة العباسية، كانت القبائل التركية تختصم على بقايا الخلافة، فنشأت الدولة التركية في آسيا الصغرى، وهي الدولة التي ستتولى قيادة العالم الإسلامي، فيما بعد، نحواً من خمسماية سنة.

في عهد الدولة السلجوقية، كان الأتراك عصابات تعمل لصالحها تارة، وتساعد الدولة السلجوقية تارة أخرى؛ وكانت تحاول تأسيس موطىء قدم لها، وإذا ما استطاعوا أحياناً، فإنها كانت سرعان ما تفلت منهم، لأن سياستهم كانت قائمة على السلب.

كان العثمانيون، من الأتراك الذين حملوا راية النضال ضد البيزنطيين، قد حظوا بنجاح خاص. وتسلم عثمان (٦٩٨- ٧٢٦ هـ/١٢٩٩- ١٣٢٦م)، مؤسس الدولة التركية العثمانية، من رئيس المشايخ الصوفية منطقة الجهاد والسيف بوصفه غازياً (مجاهدا في سبيل الله). و لما استأنف عثمان الحرب ضد البيزنطيين تقاطر إليه المجاهدون من أرجاء آسيا الصغرى، ومن القبائل التركية على اختلافها، ولما كان عثمان على فراش الموت توج ابنه أورخان في العام (٧٢٧ هـ/١٣٢٦م)، وهذا بدوره تابع الأعمال التوسعية وحقق فيها نجاحاً كبيراً، وبنى تقديراً منه للمعرفة، أول جامعة عثمانية في العام (٧٢٧٨ هـ/١٣٢٧)[٣].

وبعد أن زالت دولة السلاجقة من آسيا الصغرى في العام (٦٩٨هـ/ ١٢٩٩م) تحت ضغط المغول، أعلن على أثرها عثمان استقلاله وأسس السلطنة العثمانية التي أصبحت ملاذاً للمجاهدين ضد التتار، وبشكل عام، ملجأ للمسلمين الهاربين من زحف التتار، وحامياً لآسيا الصغرى من البيزنطيين؛ هذا السبب دفع بالأتراك العثمانيين إلى توسيع رقعة نفوذهم في آسيا الصغرى، ثم الانتقال، فيما بعد، إلى أوروبا[٤].

---

(١) م. ن: ص ١١٧- ١١٨.

(٢) م. ن: ص ١٢٤.

(٣) بروكلمان، كارل: م. س: ص ٤٠١- ٤٠٩.

(٤) شلبي، أحمد، م. س: (ج ٥): ص ٨١٣- ٨١٥.

٥- في العصر المملوكي: كان الديني انتقائياً في خدمة المصالح السياسية

انقسمت الدولة العباسية، بمعناها الإسلامي الأممي، إلى دول ثلاث: دولة المماليك في سوريا والعراق و مصر، ودولة المغول في إيران، ودولة الأتراك العثمانيين في آسيا الصغرى. حتى ذلك الوقت الذي انتهت فيه الدولة العباسية، بقي الإسلام المحرك الأول والأساس، وإنه لم تستطع جحافل المسلمين من غير العرب أن يتجاوزوا مسألتين وهما:

- أن يبقى الخليفة عربياً حتى ولو بالإسم.
- حاجة المسلمين غير العرب للعمق البشري العربي لتدعيم شرعية دولهم.

كان دافع المغول، والأتراك العثمانيين، والمماليك، للمحافظة على عروبة الخليفة سياسياً وليس دينياً، إذ لو كان الدافع دينياً لكانوا عيَّنوا خليفة للمسلمين غير عربي استناداً إلى الحديث النبوي «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، أو الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: من الآية١٣)، لكن هذا ما لم يفعلوه، فهم مارسوا السلطة السياسية وتركوا رئاسة السلطة الدينية للعرب. لكنهم لو آمنوا بما ساد الاجماع عليه بين أهل السنة والشيعة، الذين اشترطوا في الخليفة قريشيته، لكان عليهم أن يسلِّموا السلطتين السياسية والدينية بالفعل، لخليفة عربي. أُصيب المغول بالحيرة إلى أي المذاهب الإسلامية ينتمون في سبيل تدعيم الموقع السياسي لدولتهم. فاختاروا المذهب السني أولاً ثم الشيعي، ثم السني أخيراً.

أما الأتراك العثمانيون فقد حاولوا تدعيم شرعية سلطتهم من خلال التيار الصوفي، ثم اختاروا أخيراً المذهب الحنفي السني. لكن المماليك، ومنذ البداية، حافظوا على موقع الخليفة العربي بشكله الرمزي، ونقلوه إلى القاهرة كي يبقى في داخل حدود سيطرتهم عليه، وإنهم وإن انتموا إلى المذهب السني، وعلى الرغم من اعترافهم بالمذاهب السنية الأربعة، إلا أنهم رجحوا كفة المذهب الشافعي.

كان اختيار المماليك للمذهب السني لأسباب سياسية، فكيف تمَّ ذلك؟

قد يكون تشكُّل المذاهب الفقهية و انتشارها نتيجة عوامل أخرى، غير عامل الولاء للسلطة أو معارضتها، ومنها: طبيعة علاقة صاحب المذهب بالأعراف السائدة في مصره وفي عصره، أو مدى وعي الفقهاء لدورهم وبتميزهم، ومدى قدرة الجيل الأول للمذهب على تنشئة أجيال أخرى، أما علاقة الفقهاء بالسلطة السياسية فكانت سلبية

تارة وإيجابية تارة أخرى [١]. ففي عهد المماليك، عيَّن السلطان المملوكي بيبرس (٧٠٧-٧٠٨ هـ/١٣٠٨- ١٣٠٩م) قضاة أربعة للمذاهب السنية الأربعة في القاهرة، وفي سائر مدن مصر والشام [٢]. وقد اتَّبع المماليك هذا التنظيم لما له من علاقة مع سياق يتصل بطبيعة السلطة الحاكمة، وفهمها لذاتها ودورها في الإسلام وفي العالم.

بعد إعادتهم للخلافة العباسية، ومواجهتهم للصليبيين والتتار والانتصار عليهم، عمل المماليك على كسب تأييد النخب السياسية لمواجهة التحديات العسكرية، فكان عليهم- وهذا فهمهم لدورهم في الإسلام- أن يتجهوا لكسب النخب الدينية والفئات الشعبية. ولما كانت المذاهب السنية الأربعة ممثلة للإسلام السني على المستوى الشعبي، كما أصبحت مراكز للتضامن والفعالية الفكرية والاجتماعية احتضن المماليك المذاهب الأربعة، لأن ذلك يعني احتضاناً للإسلام السني كله وعلى المستويات كافة، ولأن الشافعية كانوا كثرة بين الناس فقد احتفظ المماليك لهم ببعض الامتيازات من بين القضاة الأربعة [٣].

لكن هذا التنظيم لم يجعل المذاهب الأربعة راضية، و إنما اندفعت إلى التنافس فيما بينها، وهنا برزت ظاهرتان لهما علاقة بتنافس المذاهب السنية بين بعضها البعض:

الأولى: أنجب هذا العصر الفقيه السني أحمد ابن تيمية (٦٦١- ٧٢٨ هـ/١٢٦٣- ١٣٢٨م)، الذي قاد حملة أيديولوجية قاسية ضد الحرب النفسية للمغول، الذين استخدموا اعتناقهم للإسلام غطاء لمحاربة المماليك الذائدين عن دار الإسلام [٤].

وعلى الرغم من ذلك، فإن فقهاء السنة من المذاهب الأخرى، لم يتورعوا عن اضطهاد ابن تيمية بسبب من مذهبه الحنبلي، ولإحجامه عن مجاراتهم في جميع ما ذهبوا إليه من رأي، ولمقاومته بشدة مظاهر التدين لدى العامة كعبادة الرسل والأولياء. أما بيبرس فقد اعترف بالمذهب الحنبلي مذهباً قوياً، فعيَّن للحنابلة في القاهرة قاضي القضاة

---

(١) السيد، رضوان: «الفقه والفقهاء والدولة» (١٢٩- ١٥٩): مجلة **الاجتهاد** (العدد٣): بيروت: ١٩٨٩: ص١٣٠.

(٢) م.ن: ص ١٣٤.

(٣) م.ن: ص ١٣٧- ١٣٨.

(٤) كرافولسكي، دوروتيا: م.س: ص ١١٠- ١١٣.

أسوة بالمذاهب الأخرى، بيد أن الحنابلة استثاروا نقمة المذاهب الأخرى، بما ادَّعوه من أنهم الممثلون للعقيدة الخالصة الرشيدة، ولهذا فقد دفعت هذه المذاهب بابن تيمية إلى المحاكمة لتصدر بحقه عدة أحكام بالسجن، لكن تعاليمه استمرت بعد وفاته لتستمد منها الحركة الوهابية حافزها بعد أربعماية سنة [١].

لكن في المجالين العقيدي والفقهي، لم تبق الساحة خالية لابن تيمية والمذاهب الأخرى التي وقفت مدافعة عن المماليك والمعسكر السني، إذ ظهر في الجانب الشيعي، والإيلخاني المغولي في بلاد فارس، العلامة الحلي (٦٤٨- ٧٢٥هـ/١٢٥٠- ١٣٢٥م) الذي كتب رسالة تضع التشيع الإمامي في موضع المذهب المنفرد الواجب الإتِّباع [٢].

اشتدَّ التنافس بين السنة والشيعة، وكان لابن تيمية دور واضح في الصراع، فمذهبه يقوم على نبوءة النبي القائلة: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة»، وقد اعتقد ابن تيمية أن السُنَّة هي تلك الفرقة، وفي مذهب أهل السنة والجماعة «أن الأمة لا تجتمع على ضلالة». وقد اجتمعت الأمة أو كادت على طريق أهل السنة- استدلالاً من الخريطة السكانية لإيران في ذلك العصر- إذ كان الشيعة مجموعات صغيرة فيها، هذا عدا عن وضعهم في الأمصار الأخرى[٣]. لهذا السبب أصدر ابن تيمية فتوى يهدر فيها دماء الشيعة في كسروان (لبنان) وهدم بيوتهم وحرق أشجارهم[٤].

الثانية: لأن مذهب المماليك كان حنفياً، حاول الأحناف دفع السلطان المملوكي لتحويل المذهب الحنفي إلى قانون للدولة [٥]، وتولى الطرسوسي الحنفي حوالي النصف الثاني من القرن ٨هـ/١٤م، القيام بهذه المهمة في رسالته المسماة (تحفة الترك)، وقد رمى من ورائها إقناع السلطان المملوكي باتباع المذهب الحنفي، وفي رسالته يبيِّن شرعية سلطة الترك، إذ لا يشترط أن يكون السلطان مجتهداً ولا قرشياً [٦]. ويأتي تأكيده على ذلك لأن

---

(١) بروكلمان، كارل: م.س: ص ٣٧٠.
(٢) كرافولسكي، دوروتيا: م.س: ص ١٢٢.
(٣) م.ن: ص ١٢٤.
(٤) مكي، محمد علي: **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**: دار النهار: بيروت: ١٩٧٧: ص٢٤٨.
(٥) السيد، رضوان: «الفقه والفقهاء والدولة»: م.س: ص ١٣٨.
(٦) م.ن: ص ١٤٠.

مسألة شرعية السلطة المملوكية كانت مطروحة في تلك المرحلة، فالطرسوسي يؤكد على إجراء مقارنة بين ما يقوله المذهب الحنفي، وبين ما تقول به الشافعية في شرعية الخليفة:

- يقول الطرسوسي: إن أبا حنيفة وأصحابه، لا يشترطون في صحة تولية السلطان أن يكون قرشياً ولا مجتهداً ولا عدلاً، بل يجوز عندهم التقليد عن السلطان العادل والجائر، بينما الشافعية تشترط فيه أن يكون مكلَّفاً مسلماً حراً مجتهداً شجاعاً سميعاً بصيراً ناطقاً قرشياً[(١)].

يعبِّر الماوردي (٣٦٤- ٤٥٠ هـ/٩٧٤- ١٠٨٥م) عن موقف الشافعية، في نظرية الدولة السلطانية، بأنها تقر شرعية إمارة الاستيلاء، والتي تعني أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة أمرها ويفوض إليه تدبير أمورها، ويعلل الماوردي ذلك، أي قبول هذا السلطان، بحجة (حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام المدنية)[(٢)].

لم يكن يعني المماليك ما يجري من صراعات وخلافات بين مذاهب السنة الأربعة، ولم تكن لتدفع بهم إلى تغيير التنظيم الذي اعتمدوه؛ و إنما كانوا يؤيدون ما عند المذاهب من فتاوى تصبُّ في صالحهم، ولذا فقد ولى السلطان أمر أموال الأيتام وديوان الأموال الحشرية إلى قاضي القضاة الشافعي، كما أنه كان يستعين بفتاويه لإبطال بعض وثائق الأوقاف، للأسباب التالية:

- أن يتولى الشافعية أموال الأيتام، لأنها تقول بالزكاة في أموالهم، بينما الأحناف يخالفون هذه المسألة [(٣)].

- أما توليهم ديوان الأموال العشرية، لأن الشافعية لا يرون توريث ذوي الأرحام، أي الأقرباء غير المباشرين، وفي ذلك مصلحة للدولة المملوكية، ويحق لها بالتالي أن تضع اليد على الأموال في مثل هذه الحالة [(٤)].

- كانت الأوقاف معفاة من الضرائب، وهذا يحرم الدولة من إمكان تحويلها إلى إقطاعات لموظفيها وعسكرها، وفي الوقت ذاته كانت الهيئات الدينية تستخدم

---

(١) م. ن: ص١٤٤.
(٢) م. ن: ص ١٤٥.
(٣) م. ن: ص ١٥٢.
(٤) م. ن: ص ١٥٣.

أموال الأوقاف لتمويل المدارس والمساجد ومرتبات الأساتذة ومخصصات الطلبة، وهنا كان يحصل التعارض في المصالح بين السلطة السياسية والمؤسسات الدينية، السبب الذي دفع السلطان لكي يعمل بواسطة القاضي الشافعي على إبطال بعض وثائق الوقف بحجة صيغتها الخاطئة حيناً، أو لأن طريقة وضعها غير شرعية تارة أخرى؛ كان يتم ذلك على الرغم من أن رجالات المذاهب قد اتفقوا على حفظ الأوقاف والحيلولة دون سيطرة الدولة عليها[١].

كانت صورة الوضع السياسي المملوكي ذات هرمية عسكرية واقتصاد حربي يصب في مصلحة أهداف الدولة العسكرية، وقد عمل على تعزيز مكانة الجيش، والتي لأجلها أخضع الديني للسياسي في تقريب المذاهب الدينية التي تؤمن التغطية الفقهية لتعزيز الموارد الاقتصادية للنظام، وإيجاد غطاء ديني سياسي شعبي، مما يكسبه القوة والمنعة العسكرية والسياسية في الداخل والخارج.

فأما الرأس السياسي للدولة المملوكية، فلم تكن لديه علاقة بجوهر العقيدة الإسلامية: فهو يجهل اللغة العربية، ولا طموحات ثقافية دينية لديه؛ وكان جلَّ همه أن يتظلل بقوة الدولة الإسلامية، وبناء جيش قوي يذود عنها، وقد نجح بذلك وأثبت مقدرته منذ تأسيس دولته، من خلال مواجهته لدولتين معاصرتين: مغولية، مركزها إيران، حائرة إلى أي مذهب إسلامي تنتمي؛ وتركية عثمانية، مركزها آسيا الصغرى، استظلت بقوة التأييد الصوفي، واختارت فيما بعد المذهب الحنفي.

بحكم تركيبته العرقية والطبقية، كان النظام المملوكي غير مؤهل لمنافسة المسلمين العرب في الشأن الديني، لكنه كان بحاجة إلى من يؤازره دينياً ويشكل له الغطاء الذي ينقصه، لذلك اتجه، منذ البداية، إلى المحافظة على الخلافة العباسية- العربية، والى ارتداء الثوب الإسلامي السني بمذاهبه الأربعة.

لم يبق في ظل هذه البيئة السياسية الاقتصادية، مكانة للعرب في العلم بعد منتصف! القرن٧هـ/١٣م، إلا في فرعين: العلوم الفلكية وعلوم الطب.

---

(١) م. ن: ص ١٥٤- ١٥٥.

كان من أبرز المآثر العلمية موضوع السِيَر، كذلك موضوع التاريخ الذي اشتهر فيه ابن خلدون والسيوطي والمقريزي... كما اشتهر في الفقه تقي الدين أحمد ابن تيمية، الذي كان محافظاً لا يُذْعِن لمرجع في أمور الدين سوى القرآن والحديث وسُنَّة الجماعة، وشدَّد الحملة على أهل البدع. واستنكر عبادة الأولياء والنذور وزيارة القبور، وكان من أتباع ابن حنبل. وانتشرت أيضاً القصص مثل سيرتي عنترة وبيبرس والف ليلة وليلة(١).

وعلى الرغم من الإنتاج الخصب في تلك الفروع، عند السوريين والمصريين، لكنه يكاد يخلو من الأصالة والإبداع (٢).

---

(١) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٧٧٣- ٧٨٢.
(٢) بروكلمان، كارل: م. س: ص٣٧١.

II- عصر الأتراك العثمانيين: خلافة إسلامية أممية.

لمحة تاريخية عن التأسيس والانحطاط

تأسست الدولة العثمانية في العام (٦٩٨ هـ/١٢٩٩م) واستمرت حتى العام (١٣٤٣هـ/١٩٢٤م) تاريخ إلغاء الخلافة الإسلامية.

بعد زوال دولة السلاجقة في العام (٦٤٨هـ/١٢٥٠م)، أسس المماليك دولة في مصر وسوريا في العام (٦٥٨ هـ/١٢٦٠م)، وأسس الأتراك العثمانيون دولتهم الأولى في آسيا الصغرى، وكانت إحدى ثلاث دول ترث الخلافة العباسية، أما الثالثة فكانت دولة المغول التي انكفأت داخل حدود بلاد فارس في العام (٦٦٢ هـ/١٢٦٤م).

لقد سبق تأسيس دولة الأتراك العثمانيين جملة من الأحداث التاريخية البارزة:

- منذ نهاية القرن٤ هـ/١١م، بدأت عوامل الضعف والانحلال تدبُّ في كيان النظام العربي الإسلامي، بعد أن تعرَّض للموجات التركية المتواصلة، ثم بدأت الحملات الصليبية من الغرب في العام (٤٨٩هـ/١٠٩٦م) وانتهت في العام (٦٩٩ هـ/١٢٥١م).

- في القرن٧هـ/١٣م، اكتسحت موجات المغول، بقيادة هولاكو، العالم العربي واحتلت بغداد في العام (٦٥٧ هـ/١٢٥٣م)، وعاثت فساداً في البلاد، وأحرقت ما في دور العلم والأدب من كتب ومخطوطات ثمينة.

- زحف تيمورلنك في القرن٩هـ/١٥م، على دمشق. وفعل ببغداد ما فعله هولاكو بها.
- وفي مطلع القرن١٠هـ/١٦م، فتح الأتراك العثمانيون البلاد العربية[(١)].

مرت الدولة العثمانية، بعد تأسيسها، في حقب خمس:

- حقبة التأسيس (٦٩٨- ٨٠٤ هـ/ ١٢٩٩- ١٤٠٢م).
- نموها السريع، فبلغت غاية اتساعها (٨٠٥- ٩٧٣ هـ/١٤٠٣- ١٥٦٦م).
- واصلت الدولة العثمانية فتوحاتها(٩٧٣- ١١١٥هـ/١٥٦٦- ١٧٠٣م).
- ضعفت الدولة فتقاسمها الأقوياء (١١١٥- ١٢٥٥هـ/١٧٠٣- ١٨٣٩م).
- تأثير الاتجاهات الغربية وانتعاش الدولة (١٢٥٥- ١٣٤١هـ/١٨٣٩- ١٩٢٢م)[(٢)].

---

(١) لمحافظة، علي: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة:** الدار الأهلية: بيروت: ١٩٨٧: ص١١.
(٢) **دائرة المعارف الإسلامية** (ج٥): دار المعرفة: بيروت: ص ١٦١- ١٦٣: (مادة الترك).

كان سلاطين العثمانيين قسمين:

- **القسم الأول**: السلاطين العظام و عددهم عشرة وقد حكموا مائتين وستين سنة (٦٩٣- ٩٧٣ هـ/١٢٩٩- ١٥٦٦م)، وعلى أيديهم قامت عظمة الدولة من حيث التوسع الإقليمي ومن حيث النظم والمنشآت الحضارية.
- **القسم الثاني**: هم السلاطين الضعاف وعددهم ستة وعشرين سلطاناً، وحكموا مدة ثلاثمائة وسبع وخمسين سنة(٩٧٣- ١٣٤٣هـ/١٥٦٦- ١٩٢٤م)، وفي عهد أكثرهم تدخلت سيدات القصور في إدارة الدولة، ومال الخلفاء للترف، وكثر الهوان بينهم، حتى إن بعضهم عرف باسم السلاطين التنابلة [١].

قدم الترك العثمانيون من بلاد المغول، واختلطوا بالقبائل الإيرانية في آسيا الوسطى، ونزلوا في آسيا الصغرى، فحلُّوا محل السلاجقة وأذابوهم في كيانهم. وفي مطلع القرن٨هـ /١٤م، أنشأوا مملكة كُتب لها أن ترث الإمبراطورية البيزنطية والخلافة العربية معاً [٢].

قامت العداوة بين الدولة العثمانية وسلاطين مصر المماليك، في شكل مناوشات بين العمال التابعين لهما على حدود آسيا الصغرى وسوريا على عهد كل من السلطان بايزيد الثاني (٨٧٥- ٩١٨هـ/١٤٧١- ١٥١٢م)، و معاصره السطان المملوكي قايتباي؛ و اتَّسع الخرق بين العثمانيين والمماليك، بعد أن عقد السلطان المملوكي قانصو الغوري (٩٠٥- ٩٢١هـ/١٥٠٠- ١٥١٦م) معاهدة سرية مع عدو الترك اللدود الشاه اسماعيل الفارسي (٩٠٣- ٩٣٠هـ/١٥٠٢- ١٥٢٤م)[٣].

تأسست الدولة الصفوية في بلاد فارس(٩٠٣- ١١٤٩هـ/١٥٠٢- ١٧٣٦م)، وهي أعظم دول المسلمين الفرس وأكثرها مجداً. والصفويون أسرة أرجعت أصولها إلى الامام الشيعي السابع موسى الكاظم، وكانت شيعية شديدة الحماسة في عقيدتها، وقد أعلن مؤسسها الشاه اسماعيل مذهب الشيعة الاثني عشرية ديناً للدولة الفارسية[٤].

---

(١) شلبي، أحمد :**موسوعة التاريخ الإسلامي** (ج ٥): م.س: ص ٨٤١.
(٢) حتي، د. فيليب :**تاريخ العرب** :م.س: ص ٧٩٥.
(٣) م.ن: ص ٧٩٥- ٧٩٦.
(٤) م . ن : ص ٧٩٦.

حصل التنافس على شرعية الخلافة الإسلامية بين المثلث: العثماني في آسيا الصغرى، والمملوكي (سوريا ومصر)، والصفوي (بلاد فارس)، إنتصر فيه الترك على الصفويين واحتلوا عاصمتهم تبريز، والعراق في العام (٩٢١هـ/١٥١٥م)؛ وعلى المماليك في معركة مرج دابق في العام (٩٢٢هـ/١٥١٦م) بقيادة السلطان سليم الأول (٩١٨-٩٢٦هـ/ ١٥١٢- ١٥٢٠م)، الذي تابع انتصاراته باحتلال مصر في العام (٩٢٣ هـ/١٥١٧م)، ورجع إلى القسطنطينية، عاصمة العثمانيين، مصطحباً الخليفة المتوكل. ولم يسمح له بالعودة إلى القاهرة إلى أن توفي في العام (٩٥٠ هـ/١٥٤٣م)، وبوفاته خُتِم آخر فصل في تاريخ الخلافة العباسية، لأن السلطان العثماني اكتسب تدريجياً امتيازات الخلافة، ثم اتَّخذ أخيراً لقب الخليفة نفسه، وهنا ينتهي تاريخ الخلافة العربية، لكي يبدأ التاريخ الحديث لإمبراطورية الخلفاء العثمانيين [1].

بعد سوريا وفلسطين ومصر، احتل الأتراك العثمانيون الجزائر في العام (٩٢٤ هـ/١٥١٣م)، وتونس (٩٤٠ هـ/١٥٣٤م)، وعدن (٩٥٤ هـ/١٥٤٧م) ومسقط ومدينة طرابلس (٩٥٨ هـ/١٥٥١م)، واليمن (٩٧٦ هـ/١٥٦٨م)، ولم يبق خارج حظيرة الدولة العثمانية سوى مراكش الجبلية.

أما دول المغرب العربي (طرابلس، تونس، الجزائر) فأصبحت مراكز حكومات إقليمية تابعة بالإسم للباب العالي، ولكنها في الواقع شبه مستقلة، يترأس كل منها حاكم من أهل البلاد، وكان الحكم ينتقل بطريقة الوراثة. لكن هذه الاستقلالية كانت بشرط الاعتراف للباب العالي بحق السيادة، وهي إرسال نوع من الجزية السنوية، لكن نفوذ الإمبراطورية العثمانية بدأ بالانحسار، منذ القرن ١١هـ/١٧م، عن المقاطعات الأفريقية بعد ضعف الأسطول العثماني، مما دفع بالحكام المسلمين لأن ينالوا قسطاً أوفر من الحكم الذاتي ويصبحوا أكثر استقلالاً من زملائهم في مصر وسوريا.

تحوَّلت المقاطعات الأفريقية، مع الزمن، إلى دول قرصنة للحصول من البحر على الأسرى والغنائم، بحيث يحتفظون بالأسرى حتى يفتدوا أو يباعوا أرقاء. لكن إنكلترا وفرنسا فرضتا احترام رايتهما، أما الدول الصغرى فقد ظلت تشتري سلامة رعاياها

---

(١) م. ن: ص٧٩٧- ٧٩٩.

وتجارتها بجزية سنوية لدول تلك المقاطعات، وقد ظل هذا الدخل مستمراً طيلة ثلاثة قرون، ويشكِّل المصدر الرئيس لواردات الخزينة في الدولة [١].

امتدت الإمبراطورية العثمانية من مداخل فيينا إلى مضيق باب المندب، ومن بلاد القفقاز، عبر شمالي أفريقيا، إلى مشارف شواطىء الأطلسي [٢].وأخذ الضعف يدب في أوصالها، منذ القرن ١٢هـ/١٨م، وتكاثرت ظواهر الانفصال عنها ؛ وتشكَّلت أسر حاكمة مستقلة في بغداد (القرن ١٢ـ/١٨م)، وفي طرابلس الغرب منذ العام (١١٢٣هـ/ ١٧١١م)؛ و الأسرة الحسينية في تونس (١١١٧هـ/١٧٠٥م)؛ واستلم الإنكشارية السلطة في الجزائر؛ وفي مصر استولى البكوات المماليك على الحكم منذ أواسط القرن (١٢هـ/١٨م). وهكذا أفضت الانفصالية الإقطاعية إلى انحلال الدولة العثمانية [٣].

وبلغت سلطة المماليك أوجها، في العام (١١٨٣هـ/١٧٦٣م)، في عهد علي بك الذي طرد الباشا التركي، و غنم سورية والجزيرة العربية ودخل مكة مظفراً، وانتزع لقب سلطان مصر وحاكم البحرين، ومارس كل الحقوق المتعلقة به: من صك النقود وذكر اسمه على المنبر في الصلاة. و على الرغم من أن روسيا أرسلت المساعدة إليه قُضِيَ على أمره في العام (١١٨٧هـ/١٧٧٣م).

وفي ظل النزاع بين المماليك والعثمانيين نزل نابوليون بونابرت في الاسكندرية، في العام (١٢١٣هـ/١٧٩٨م)، تحت حجة إعادة سلطة الباب العالي ومعاقبة المماليك.

في ظل هذا الصراع برز محمد علي باشا (١١٨٣- ١٢٦٥هـ/١٧٦٩- ١٨٤٩م)، الذي ساعد على طرد نابوليون، و أصبح سيد مصر بمساعدة علماء الدين. ورُقِّيَ إلى رتبة باشا في العام (١٢٢٠هـ/١٨٠٥م)، وبقي خاضعاً للباب العالي وقدَّم له مساعدة في الكثير من الحملات العسكرية؛ إلا أنه سرعان ما تمرَّد عليه، وأنفذ ابنه ابراهيم باشا في العام (١٢٤٧هـ/١٨٣١م) إلى سورية فيحتلها؛ وقد شارفت الإمبراطورية العثمانية على السقوط لولا أن اضطر، بتهديد من الدول الأوروبية، إلى أن يعود إلى الأراضي المصرية.

---

(١) م.ن: ص ٨٠٤- ٨٠٦.

(٢) زين، زين نور الدين :**نشوء القومية العربية**: دار النهار: بيروت: ١٩٨٦: ط ٤: ص ٣.

(٣) لوتسكي :**تاريخ الأقطار العربية الحديث** :دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٠: ط ٧: ص ٢٩- ٣١.

وكانت صورة العراق، كصورة وادي النيل: التنازع على السيادة بين الباشاوات والمماليك والزعماء المحليين، وقد أخذت سلطة الباشاوات تتضاءل منذ أواخر القرن (١٠هـ/١٦م) بسبب قرب العراق من فارس وتميزه بأغلبية المذهب الشيعي، ولذا أصبح العراق من جديد موضوع نزاع بين القسطنطينية وفارس.

أما الجزيرة العربية، فكانت كتلة مستقلة، متميزة بأنها مهد الإسلام، وأحاطت بها هالة من القدسية ومن المكانة الخاصة. وتميَّز الحجاز، أيضاً، بالإنعزال والانقطاع عن الأفكار والتأثيرات الغربية، واستطاع أحد زعماء الزيدية في العام (١٠٤٣هـ/١٦٣٣م) أن يطرد الوالي التركي ويؤسس إمامة دامت حتى العام (١٢٨٨ هـ/١٨٧١م)[1].

وتنامت ظواهر الانتقال الداخلية، منذ أوائل القرن (١٣هـ/١٩م)، فاستفحلت القلاقل في جسم الإمبراطورية: الثورة في بلاد الصرب واليونان، حركات الإنكشارية، حركة محمد علي والي مصر، الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، وانتهت بها إلى حالة كبيرة من الانحطاط و الضعف، فاستطاعت حينها كل من النمسا وروسيا من انتزاع عدد من الممتلكات الإمبراطورية المهمة في الجانب الأوروبي[2].

ومن جانب آخر كانت دول أفريقيا الشمالية أول بلاد تخسرها الإمبراطورية: أُلحِقَت الجزائر بفرنسا في العام (١٢٤٦هـ/١٨٣٠م) بحجة ممارستها للقرصنة؛ كما احتلت فرنسا تونس في العام (١٢٨٩هـ/١٨٨١م) تحت الحجة ذاتها؛ وانتزعت إيطاليا طرابلس الغرب في العام (١٣٢٩هـ/١٩١١م)؛ وفي العام (١٣١٩هـ/ ١٩٥١م) فتح الفرنسيون مراكش، التي لم تخضع للترك أبداً، كما انتزعت إسبانيا حصة في الأرض المقابلة لها [3].

٢- الإمبراطورية الصفوية الشيعية غريم للإمبراطورية العثمانية السنية

ورث آل عثمان الدولة الإسلامية من أسلافهم المماليك لما استكملوا سيطرتهم على الجانب العربي، أرضاً و خلافة، و على الرغم من توسعها باتجاه الجانب الأوروبي المسيحي، فإن دولة فارسية على أرض إيران، كانت تعمل لتثبيت نفسها في خط إسلامي

(١) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٨١٨- ٨٣٦.
(٢) بروكلمان، كارل: م .س: راجع الفصل الخامس عن تلك الحركات: ص٥٣٧- ٦٠٦.
(٣) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م . س: ص ٨١٣- ٨١٥.

ينافس الخط العثماني.فاستطاع الشاه اسماعيل الصفوي أن يعلن نفسه ملكاَ على بلاد فارس بعد أن احتل تبريز في العام (٩٠٧ هـ/١٥٠٢م)، وأعلن التشيع مذهباً رسميا للدولة، ثم استطاع أن يبسط سلطانه بسهولة على العراق؛ عندها تأمَّنت له السيادة على المدينتين الشيعيتين المقدستين: النجف وكربلاء [١]. لكن هذه السيادة لم تستقر طويلا لأن الأتراك العثمانيين استطاعوا استعادة العراق في العام (٩٢٠ هـ/١٥١٥م). وحفلت تلك المرحلة بعمليات الاضطهاد المتبادل بين السُنَّة والشيعة، اضطهد فيها الشاه اسماعيل السُنَّة، وعمل السُنَّة على اضطهاد الشيعة اضطهادا متواصلاً عنيفاً [٢].

انتهت الدولة الصفوية في العام (١١٤٩هـ/١٧٣٦م) بعد اضطرابات داخلية كثيرة، وصراع شبه متواصل مع الخارج، إلى أن أعلن (بنادر طهماسب قولي خان) التخلِّي عن العقائد الشيعية التي استخدمها اسماعيل الأول باعتبارها مخالفة لمذاهب أسلافه [٣].

٣- النظام السياسي لدولة الأتراك العثمانيين:

أ- واقع اجتماعي متعدِّد الأسباب: لم يكن للترك حضارة معروفة، فهم قبائل لهم سننهم الدينية السابقة للإسلام، وعاشوا في بيئات متعددة وبعيدة عن موطنه؛ وعاشوا ردحاً من الزمن في ظل الدولة السلجوقية حيث تفاعلت في داخلها الحضارتان البيزنطية والإسلامية، حينذاك كان للإسلام طابع خاص في تلك البيئات إضافة إلى التأثيرات القبلية التركية، والبيزنطية والمسيحية. وكان للإسلام طابعه الجديد نتيجة الدعوة التي قام بها الدراويش الجوالون الذين عرفوا بالقلندرية والحيدرية، وهؤلاء كانوا قد انتشروا، منذ القرن (٥ هـ/١١م) في الجزء الشمالي بأسره من إيران وما وراء النهر، وكانت دعوتهم مُشرَّبة بالأنظار الصوفية التي تغلب عليها الآراء الشيعية. إضافة إلى ذلك كان التركمان ماهرين في حماية الحدود وغزو البلاد، فإذا استقرّوا اختلطوا بالسكان الأصليين، ويفسر هذا الاختلاط تلك الأنظار والشعائر الدينية المشوبة بالنصرانية، التي كانت شائعة بين أتباع الطريقة البكتاشية الصوفية في عهد الدولة العثمانية [٤].

---

(١) بروكلمان، كارل: م. س: ٤٩٧.

(٢) م. ن: ص ٤٩٩.

(٣) م. ن: ص٥٢٦.

(٤) **دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص٦٤. (مادة: الترك).

اكتسب الترك من بداوة آسية الوسطى النزعة للحرب والفتح، وانتقل إليهم عن طريق سلاجقة الروم بعض المؤسسات الحربية والحكومية، وعن الفرس بعض الأفكار السياسية مثل تعظيم الملك [١].

ب -نظام عسكري إقطاعي موروث: تعود بدايات البروز التركي، إلى الحروب التي شنَّها المسلمون في بلاد تركستان، عندها كانوا يحصلون على أسرى ويعدُّونهم عبيداً أرقاء. فدخل هؤلاء في عهد المعتصم في الخدمة العسكرية واعتمد عليهم عندما فقد ثقته بالعرب والفرس معاً، إذ ذاك، جعل منهم جيشاً يعضده ويحمي ملكه. وهكذا تسربت جموع تركية غفيرة في أثناء القرن (٧ هـ/١٣م) إلى الإمبراطورية الإسلامية العباسية [٢].

عندما أسس الأتراك إمبراطوريتهم، اعتمدوا على نظام عسكري في جوهره، يرتكز على الأسرة في كيانها ونظامها، وكان الهدف الرئيس منه يصب في مصلحة الدولة كما تتمثل بشخص السلطان؛ وأصبحت إمبراطورية متعددة القوميات (عرب، بربر، كرد، أرمن، سلاف، يونان، وألبانيون) بأديانهم المختلفة وطرق معيشتهم [٣].

طوال دور الانحطاط، وقبل وضع مبادئ التنظيمات الإدارية في العام (١٢٥٥هـ/ ١٨٩٣م) كانت إدارة الدولة العثمانية تقوم على أساس الحكم المطلق، فالسلطان وحده صاحب السلطة العليا يستعين بمن يثق بهم من الرجال في مختلف الشؤون [٤].

كان السلطان يُعَدُّ القوة المهينة على الجهاز السياسي والعسكري للنظام الإقطاعي. وازدادت نزعة الولاء للحاكم المغروسة في الخلق التركي نفسه، قوة وتأصلاً بفعل بعض العادات الدينية. فكانت للحاكم التركي سلطة على جميع موارد الدولة، بل كانت الدولة تُحْسَب، نظرياً، ملكاً خاصاً به، وكان محصول الضرائب يصبُّ في بيت ماله.

انحصرت السلطة السياسية كلها، نظرياً في يد السلطان، ولم يصبح دور الوزير مهماً إلا بعد نمو الإمبراطورية، وغالباً ما كان الوزير يهتم بتنمية ثرواته [٥].

---

(١) حتي، د. فيليب: تاريخ العرب: م. س: ص ٨١١.

(٢) زين، زين نور الدين: م. س: ص ١٨.

(٣) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٨١٢.

(٤) الحكيم، يوسف: **سورية والعهد العثماني:** دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٨٠: ط ٢: ص ١٥.

(٥) بروكلمان، كارل: م. س: ص ٤٧٢- ٤٧٥.

أما الولايات فكانت تدار من قبل ولاة يعيِّنهم السلطان بصلاحيات واسعة، وكان الولاة يعتمدون على خبراء من أبناء الولاية، ويتعاون مع الزعماء الإقطاعيين، الذين كان همهم الأول إقرار الأمن وتأمين الطاعة للسلطان وجباية الضرائب. أما وضع الشعب فلم يلق أي اهتمام، وإذا حصل عصيان على الحكومة تخمده بسفك الدماء [١].

كان على الباشوات أن يعيدوا شراء مناصبهم بالهدايا في كل سنة، وكان من الطبيعي أن يبتزّوا ذلك المنصب من عمالهم وممن هم دونهم؛ وهؤلاء يبتزّون الرعية، وقلما كانت الرعية تحاول الثورة على هذه المظالم إلا نادراً.

أنشأ العثمانيون ما يسمى (الديوان)، وهو مجلس عام يضم جميع رؤساء الدوائر في الدولة، يجتمع لبحث القضايا المهمة، ولتقرير السلم أو الحرب، وهؤلاء الرؤساء هم:

- قاضيا العسكر: أحدهما من الأناضول والآخر من الروم، ثم ثالث من أفريقيا.
- باشا آسيا وأوروبا - الدفتردارين، وأضيف إليهما ثالث - آغا الإنكشارية - أمير البحر - صاحب التوقيع.

كان الجميع يحملون، شأن رجال الدولة الإسلامية المنظمة على الطريقة الفارسية، ألقاباً معقدة، وكان المجلس يجتمع أربعة أيام في الأسبوع [٢].

اعتنى العثمانيون بتنظيم الجيش، واشتهروا بأنهم فرسان جريئون إلى حد التهور، بيد أنهم لا يفقهون معنى التنظيم الفني. وكانت الدولة تدفع لأصحاب الاقطاعات العسكرية بما لم تستطع أن تتحمله طوال الحملة العسكرية التي تقوم بها. فدفعها هذا السبب إلى إحياء العرف الإسلامي القديم الذي يقضي بأن يحتفظ بيت المال بخمس الغنائم. وبذلك ضمنت مورداً يمكنها من الانفاق على جيش نظامي دائم الاستعداد. وقد أكره العثمانيون النصارى على الدخول في الإسلام كوسيلة لاستخدامهم في الجيش [٣].

إذا كان نظام الانكشارية، الجيش النظامي للأتراك العثمانيين، قد ابتدأ العمل به منذ عهد مراد الثاني (٨٢٤- ٨٥٥ هـ/١٤٢١- ١٤٥١م)، لكنه نُظِّم تنظيماً محكماً في عهد السلطان سليم الأول (٩١٣- ٩٢٦ هـ/١٥١٢- ١٥٢٠م).

---

(١) الحكيم، يوسف: م. س: ص ١٥.
(٢) بروكلمان، كارل: م. س: ص٤٧٥- ٤٧٨.
(٣) م. ن: ص ٤١٣- ٤١٤.

كانت الانكشارية قوام الجيش وعماده، وكان غلمان النصارى، المفروضون كجزية على أهل الذمة حسب تنظيم (الدوشرمه)، هم المختارين لتزويد هذا الجيش بالعناصر الجديدة؛ وكانوا يؤخذون كضريبة من جميع البلدان البلقانية واليونان والمجر... يجمعون كل خمس سنوات، ثم أصبحت مرة واحدة كل سنة، من الغلمان الذين تتراوح أعمارهم بين العاشرة و الخامسة عشرة، كان الاختيار يقع في بادئ الأمر على غلام من كل خمسة، ثم صارت الدولة تنتزع، فيما بعد، جميع الغلمان السليمي البنية؛ كان تدريبهم يلتزم المبادئ الإنسانية إلى أبعد الحدود على الرغم من صرامته، لأن المقصود أن تخلق الدولة منهم رجالاً، و كان ينتظرهم مستقبل لامع، لأن بعضهم كان يتولى أعلى المناصب. استثار هذا السبب حسد الأتراك أنفسهم الذين كانوا يسعون في أحوال كثيرة، إلى دسِّ أبنائهم في صفوف الغلمان النصارى؛ ثم أهملت هذه الضريبة شيئاً بعد شيء حتى أقلع عنها في أوائل القرن ١٢ هـ/ أواخر القرن١٧م، بعد أن ذرَّ التمرد قرنه في صفوفهم، وبعد أن فسد هذا التنظيم بعد أن أصبح الانتماء إليه وراثياً، وصارت تُضاف بعض الأسماء إلى لائحة المعاشات دون أن يقوموا بأي عمل [١].

ج- **علماء الدين واسطة العقد بين السلطة والشعب**: كان للقضاء صلاحية لا يحدها سوى الصدر الأعظم (السلطان)؛ وكان قاضي العسكر يتولى رأس الهرم القضائي، كمثل التنظيم المملوكي، يساعده قاضيان: أحدهما لأوروبا والآخر لآسيا، ثم كبار العلماء، وهم قضاة العاصمة وعواصم الولايات، وهكذا وصولاً إلى طبقاتهم الدنيا.

خضعت الهيئات القضائية والدينية، إلى سلطة مفتي استانبول بوصفه شيخ الإسلام، وكانت سلطته نظرية بالكلية، لأن تثبيته على رأس الإدارة برمتها، جاء للاستفادة منه فقط في الأحوال السياسية العسيرة؛ كإصدار فتوى تبرِّر بعض الأعمال الحربية للسلطان.

لغرض الإعداد للمناصب الدينية، نُظِّمت المدارس الدينية تنظيماً جيداً [٢]. وبسبب من أن لغة القرآن والشريعة وعلوم الدين هي اللغة العربية، احتلَّ العلماء العرب موقعاً متميزاً، وشكَّل العلماء- عرباً وتركاً- المؤسسة الدينية في جهاز السلطنة العثمانية؛ وكانت تقوم على تنظيم العلماء على شكل سلسلة من المراتب، وكان رؤساؤها شيوخ

---

(١) م.ن: ص ٤٦٤- ٤٦٥.

(٢) م.ن: ص ٤٧٨- ٤٨٠.

الإسلام وكبار القضاة والافتاء... وعن طريق القضاة يجري الاتصال والترابط بين الحكومة المركزية والرأي العام لمسلمي المدن الكبرى. لكن وظائف الدولة لم تكن تستوعب كل العلماء، مما جعل حركة التعليم الديني مستقلة، نسبياً، عن الوصاية الرسمية. لذا أخذ قطاع الوظائف الدينية يشكل أحد مجالات التعبير عن السلطة المحلية في الولايات العربية. ولعل هذا ما سمح بتنظيم للمدينة الإسلامية يواز ما بين المؤسسة العسكرية للحكم العثماني والمجتمع الأهلي المدني، وذلك عبر التنظيم الديني الذي يأتي في مقدمته المفتي ونقيب الأشراف [١].

بالإجمال كان للعلماء، دور في شؤون الدولة العثمانية، وفي المشاركة بالسلطة وظلوا يتمتعون باحترام السلطة والشعب حتى القرن (١٢ هـ/١٨م)، عندما أخذ شيوخ الطرق الصوفية (الدراويش) ينازعونهم ذلك الاحترام. أما العلم فكان احتكارا لأسر معينة، كما منع رجال الدين أي تجديد في عالم الفكر حتى إنهم لم يسمحوا بطباعة الكتب الدينية الإسلامية عندما تأسست أول مطبعة عربية في العام (١١٥٠ هـ/١٧٣٧م). أما برامج التعليم فقد اقتصرت، على الرغم من محدودية المدارس وقلتها، على العلوم الدينية من فقه ومنطق، ولم تتميز منطقة عن أخرى على هذا الصعيد سواء في مشرق البلاد أم مغربها [٢].

تمتَّع بعض كبار العلماء بنفوذ قوي في العاصمة استانبول، فاستخدموا هذا النفوذ لتعزيز مكانتهم بين القوى المحلية بم لكن ذلك لم يكن قاعدة عامة لأن عدداً من العلماء ابتعدوا عن الحكام إلى درجة أن بعض المواقف الصدامية والزجرية قد نشبت بين حكام السياسة وحراس الشريعة، وقد تخطت المواجهة، في بعض المواقف، الحدود الفردية بحيث اشترك فيها أكثر من عالم. وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء نجح في إقامة علاقات قوية مع الحكام المحليين، إلا أنها كانت عرضة للتغيير [٣].

لم يسمح صراع القوى، ذات الطابع العسكري، في القرن (١٢ هـ/١٨م)، بتطوير هذا الدور أو الاعتراف به بشكل دائم، كي لا يعني الإقرار بزعامة علماء الدين الأهلية.

---

(١) كوثراني، د. وجيه: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي:** مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٨: ط١: ص ٤١- ٤٤.

(٢) المحافظة، علي: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة:** م. س: ص ١٣.

(٣) عماد، عبد الغني: «العلماء والمجتمع في بلاد الشام»: جريدة **السفير**: بيروت: تاريخ ٢١و١٩٩٣/٧/٢٢.

لذلك تعرَّض بعض العلماء للتنكيل والنفي، مثلما فعل أحمد باشا الجزار في العام (١٢١٨ هـ/١٩٠٣م) حينما قام بعزل نقيب الأشراف، وأصدر أوامره بقتل مفتي دمشق. وهكذا واجه العلماء في بلاد الشام حالات وضعتهم في موقع الصدارة تارة، وتارة أخرى حملت إليهم اضطهاداً أو انتقاصاً لدورهم ونفوذهم (١).

أما في مصر فقد امتدت المرحلة الذهبية لعلمائها، من العقود الأخيرة من عصر المماليك حتى بداية إمساك محمد علي باشا بزمام السلطة. فوصلت سلطة العلماء على المماليك أوجها، فهم كانوا الواسطة بين الحاكم الذي يختلف عرقاً ولغة عن المحكوم، والشعب. وتمتنت أواصر العلاقة بين الحاكم والعالم، فالعلماء كانوا يستطيعون ضبط الشعب أو إثارته، وكان الناس بدورهم يُجلُّون العلماء ويثقون بهم ويشعرون بقربهم منهم أكثر من المماليك الناطقين بالتركية، وكان تأثير العلماء في المناطق الريفية كبيراً (٢).

أما العلماء، الذين كانوا أكثر تأثيرا على السلطة، فهم: شيخ الأزهر، المفتون الأربعة للمذاهب السنية، ونقيب الأشراف، وشيخا أهم طريقتين صوفيتين (البكري والسادات) وكانت للأول منهما اليد الطولى في اختيار شيخ الأزهر (٣).

حين تضاءل دور السلطة العسكرية، تمكن العلماء من الافصاح عن عدم ارتياحهم لطبقة الباشاوات والبكوات، فتصدروا المعارضة التي ظهرت في أواخر القرن (١٢هـ/١٨م) (٤). وعلى الرغم من أن نابليون بونابارت حاول تقريبهم منه إلا أن معظمهم اشترك في الثورات ضد الوجود الفرنسي، وكان آخرها تلك التي جاءت بمحمد علي باشا إلى سدة الحكم في العام (١٢٢٠هـ/١٨٠٥م) (٥).

اضطُرَّ محمد علي إلى ممالأة العلماء في بداية حكمه، لكنه أعادهم، فيما بعد، إلى التدريس في الأزهر. ولأن بعضهم كان يكيد لبعض استطاع تفتيتهم وصادر الأوقاف؛

---

(١) م. ن.

(٢) السيد، عفاف لطفي: «العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر» (٢١٥- ٢٣٧): مجلة **الاجتهاد**: العدد ٤: بيروت: ١٩٨٩: ص ٢١٨.

(٣) م. ن: ص ٢٢٠.

(٤) م. ن: ص٢١٦.

(٥) م. ن: ص٢٢٥.

فمنذ تلك اللحظة أصبح العلماء يعتمدون على مساعدة الباشا لتدبير معيشتهم فوصلوا إلى أقصى حالات التبعية والخضوع [١].

فعلى العموم، تبين المعطيات أن معظم كبار العلماء يتحدَّرون من عائلات محلية ثرية أو ميسورة، واشترى أكثرهم عقارات وأملاكاً بمبالغ طائلة، ووجد بعضهم في المهن والحرف والتجارة، مجالات واسعة لتنمية إمكانياتهم وزيادة مداخيلهم، وكان للعلاقة مع السلطة تأثير مهم في زيادة النفوذ وتحصيل المزيد من المناصب والخيرات [٢].

٤- النظام الاجتماعي: تعددية في القوميات والأديان

جاء الترك من آسيا الوسطى، وهم قبائل ليس لديها حضارة سياسية أم عمرانية أم ثقافية معروفة. وتميَّزت بالنزعة الحربية والاقدام في الفروسية، وورثت السلطة في آسيا الصغرى عن أسلافها السلاجقة؛ ووقفت في وجه إمبراطوريتين كبيرتين: المغول في بلاد فارس والمماليك في مصر وسوريا؛ ثم اتجهت بفتوحاتها نحو أوروبا، وأخضعت كثيراً من شعوبها من أعراق و أجناس مختلفة تنتمي جميعها إلى الدين المسيحي؛ حتى إنها ضمَّت إليها في مرحلة ما قبل الفتح العثماني أراضي واسعة كانت مسيحية من قبل، مما أدَّى إلى خضوع أعداد كبيرة من الرعايا الذميين.

نتيجة الفتوحات، في القرن (١٠هـ/١٦م)، التي أدت إلى احتلال البلاد الناطقة باللغة العربية، حصل تغيير كبير في وضع الذميين، عندها أصبح عدد المسلمين أكثر منهم، بعد أن كان العكس هو الصحيح [٣]؛ وهذا ما سوف يؤدي إلى تغييرات كبيرة في نظام الحكم السياسي. و سوف نلقي عليه ضوءاً أوضح في المراحل اللاحقة من هذا البحث.

فمجمل القول، كانت الدولة العثمانية، ذات نظام حربي، متسعة الأرجاء، فيها خليط من السكان غير المتجانسين، بل مختلفون شيعاً وأحزاباً دينية طائفية وعنصرية:

---

(١) م.ن: ص ٢٣٣.

(٢) عماد، عبد الغني: م.س: ١٩٩٣/٧/٢٢.

(٣) جب، هاملتون: **المجتمع الإسلامي والغرب** (ج٢): الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٩٥: ص ٣٩٠- ٤٣٤.

- كان عنصرا الترك والعرب، في أثناء عهد السلطان عبد الحميد، متقاربان في العدد ويضمان ثلاثة أرباع الأمة العثمانية، أما الربع الباقي فيضم: الروم، الأرمن، الأكراد، البلغار، الصرب، الأرناؤوط، الجراكسة، اليونان، بالإضافة إلى بقايا الآشوريين والكلدانيين والمكدونيين ... [١].
- أما الأديان والمذاهب المعترف بها فهي: المذهب السني، الذي هو مذهب الدولة الرسمي، ثم الجعفرية، فالإسماعيلية والدروز، باستثناء العلويين والوهابيين. وقد اعترفت الدولة بالدين المسيحي على تعدد مذاهبه، ثم بالدين الموسوي [٢].

لم يظهر اهتمام الدولة بالمساواة بين رعاياها المسلمين والمسيحيين إلا بعد سنِّ القوانين والأنظمة الجديدة في عهد السلطان عبد الحميد، قبل انهيار الدولة العثمانية بوقت وجيز، وقد ظهر التسامح الديني و شارك المسيحيون في الخدمة العسكرية بعد إلغاء الضريبة عنهم في العام (١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)[٣].

من الملاحظ أن الحركات القومية أو الدينية لم تكن بعد قد استيقظت، حتى إن أبناء الدين الواحد كانوا يتشاجرون فيما بينهم، فالمسلم التركي يناهض المسلم العربي، والمسيحي من هذه الطائفة يناهض المسيحي من الطائفة الأخرى [٤].

وعلى الرغم من أن الإمبراطورية العثمانية كانت تتألف من أعراق بشرية مختلفة ومن قوميات متباينة ومن ديانات عديدة، لم يحاولوا تتريك هذه الأجناس، ولم يكن العربي يشعر بأن الحاكم التركي كان حاكماً أجنبياً. فحتى أوائل القرن (١٣هـ/أواخر القرن ١٩م)، لم تبدر عن معظم العرب المسلمين أية بادرة تدل على أنهم يطالبون بالانفصال عن الأتراك إلا بعد العام (١٣٢٦هـ/١٩٠٨م) [٥].

---

(١)كانت الأجناس البشرية في الإمبراطورية العثمانية في العام (١٢٦٠هـ/١٨٤٤م) موزعة حسب النسب ا لتالية: العثمانيون: ٣٦٪- العرب: ١٥، ٢٥٪- اليونان: ٥، ٦٥٪- ا لأرمن: ٧٥، ٦٪- السلافيون: ١٧,٥٠٪- الرومانيون: ١١,٣٪- الألبانيون :٤,٢٤٪- السريان والكلدان والأكر اد والتركمان و الغجر واليهود والدروز والتتر: ٥ ٪ (ر اجع: زين زين: م. س: ص ١٤٩).

(٢) كانت الأديان موزعة حسب النسب التالية: مسلمون: ٥٩,٤٪- روم أرثوذكس وأرمن: ٣٦,٧٧٪- الكاثوليك بمن فيهم الموارنة: ٢,٥٤٪- اليهود: ٠,٤٢٪- طوائف مختلفة: ٠,٨٤٪ (راجع: زين زين:م. س: ص ١٥٠).

(٣) الحكيم، يوسف: م. س: ص ٣٩- ٤٠.

(٤) حتي، د. فيليب :**تاريخ العرب** :م. س: ص ٨١٣.

(٥) زين، زين نور الدين: م. س: ص ١٣٢.

كما أنه لم يكن القانون العثماني، طوال القرن٩م، يميز بين القومية، كعرق، وبين الانتماء الديني، فالجاليات الدينية (المِلَّة) كانت قوميات متميزة. وهكذا أصبحت لفظة الدين تعبيراً مرادفاً للفظة قومية [١].

سوف تلعب الإثنيات المتعددة على الصعيدين: القومي والديني، دوراً كبيراً في عملية تمزيق الإمبراطورية العثمانية. إذ أنه بعد أن توقف التوسع التركي في العام (١٠٩٤هـ/١٦٨٣م) على أبواب فيينا، بعد فشل الاستيلاء عليها، بدأت تظهر بذور التفسخ في داخل الإمبراطورية العثمانية الواسعة [٢].

لم تكن عوامل التفسخ الداخلية هي الوحيدة التي شكلت خطراً على كيان الإمبراطورية، فالعوامل الخارجية لها دور أيضاً، ومن أهم هذه العوامل هي:

- أسهم وجود الدولة الصفوية في بلاد فارس، في إنهاك الإمبراطورية العثمانية.
- أطماع الدول الأوروبية، فرنسا وإنكلترا والنمسا وروسيا، في إيجاد مناطق نفوذ لها منذ القرن (١٢هـ/١٨م).

تعاونت العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية لتشكل مأزقاً في وجه الدولة، وهي التي برز عجزها عن أن توحِّد مجتمعاً متنوعاً ومتعدداً ومتَّسع الأرجاء، وأن تضبطه في إدارة مركزية قوية، في وقت تعددت فيه مشاريع السلطات المحلية في الولايات، كما تعددت فيه سياسات مناطق النفوذ من قبل الدول الغربية [٣].

٥- النظام الاقتصادي: إقطاع الدولة وضرائبها وجه اجتماعي استغلالي

كان الموقع الذي تحتله البلدان العربية ملائما لطرق التجارة العالمية:فبلدان الشمال الأفريقي، كانت تهيمن على البحر الأبيض المتوسط بأعمال القرصنة. وبلدان المشرق العربي (مصر وسوريا والعراق) كانت مهمة لتجارة الترانزيت بين أوروبا والمشرق، وبقيت لها أهمية حتى بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح.

---

(١) م. ن: ص ٣٨.
(٢) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص٨١٣.
(٣) كوثراني، وجيه: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**: م. س: ص ٢١٥.

كان هذا الموقع عاملاً مهماً للاستفادة من العائدات التجارية والترانزيت، وهو ما يعزز الاقتصاد العثماني. أما النظام الاقطاعي السائد فهو عامل آخر، جاء بعضهما ليكمِّل الآخر في ظل نظام سياسي يصب في مصلحة السلطان، صاحب السلطات المطلقة.

فالنظام الاقطاعي كان قد قسَّم الأراضي إلى ثلاثة أصناف رئيسة:

أ -أراضي الدولة وهي نوعان:

- الأميرية (الخاصات) وتعدُّ ملكاً خاصاً للسلطان يتصرف بها هو وأفراد أسرته.
- الاقطاعيات العسكرية، ويعهد بها إلى الفرسان الملزمين بتأدية الخدمة العسكرية، والمساهمة بالحملات العسكرية مع فرسانهم المحاربين.

ب- الأوقاف :معغاة من الضرائب، يعمل بها الفلاحون لصالح المؤسسات الدينية.

ج- الأراضي الخاصة (الملك الصرف): وهي تعود إلى كبار الملاكين، يزرعها الفلاحون على أساس المحاصصة، وكان أصحابها يؤدون للدولة ضريبة الأرض أي العشر الذي كان يبلغ أحياناً ٥٠ ٪ من غلة الأرض، و كان غير المسلم يدفع الجزية علاوة على الخراج.

فحالة الفلاح، سواء العامل في أراضي الأوقاف أم في الأراضي الأخرى، كانت تتمثل بالعمل الشاق ونظام السخرة، وكثرة الضرائب وانعدام الحقوق والمجاعة...

استنفذ النهب الإقطاعي الاقتصاد الفلاحي بصورة فظيعة، فأخليت القرى من سكانها وأهملت الأراضي المزروعة وتحولت إلى أرض موات، وصارت المجاعة ظاهرة تتكرر. وازدادت حدة الأزمة في القرن (١٢هـ/١٨م) بسبب تدهور القرصنة في بلدان المغرب العربي، والهزائم التي ألحقت بالجيش العثماني، لذا حُرِم الاقطاعيون من أهم موارد ثرواتهم. فأفرز هذا الوضع عدة نتائج سلبية، ومنها:

- كان الفلاحون، غالباً ما يثورون، لكن تشريعات السلطان القانوني (٩٢٦-٩٧٣هـ/١٥٢٠- ١٥٦٦م) كانت تأمر بسحق الانتفاضات الفلاحية من دون رحمة.
- تكاثر تمرد المشايخ والأمراء العرب على الباشاوات، وكَثُرَت النزاعات الاقطاعية.
- تكاثرت ظواهر الانفصال عن الباب العالي وتشكلت أسر حاكمة مستقلة: بغداد في القرن (١٢هـ/١٨م)، طرابلس الغرب (١١٢٣هـ/١٧١١م)، تونس (١١١٥هـ/ ١٧٠٣م)، الجزائر أصبحت في أيدي الانكشارية...

وعلى العموم فقد حصل العديد من الحركات الشعبية والطبقية، والوطنية، ومنها: ثورة فخر الدين الأول، اللبناني، وابنه قرقماز (٩٩٣ هـ/١٥٨٥م)، وفخر الدين الثاني (١٠٢٨هـ/١٦١٩م)، وعلي بك الكبير في مصر (١١٨٣هـ/١٧٦٩م) الذي أعلن استقلاله عن الأتراك. وثورة دمشق في العام (١٢١٣هـ/١٧٩٨م) حينما رفض السكان دفع الجزية إلى أحمد باشا الجزار؛ ثم انتفاضات القبائل في العراق في العامين (١٠٦١هـ /١٦٥١م) و (١١٠١هـ/١٦٩٠م): وانتفاضة سكان القاهرة (١٢١٩هـ/ ١٨٠٤م) الذين امتنعوا عن دفع الضرائب، والتي استفاد منها محمد علي باشا للوصول إلى السلطة.

أحدث محمد علي إصلاحات في النظام الإقطاعي، في العام (١٢٢٣هـ/١٨٠٨م)، إلا أنه لم يحسِّن أوضاع الفلاحين الذين، بدلاً من أن يدفعوا الضرائب للملتزمين والمماليك، أخذوا يدفعونها للدولة مباشرة [(١)].

٦- النظام الاقطاعي العثماني: إدارة الولايات العربية بالواسطة

كان الباشاوات الأتراك، ممثلو السلطان ومبعوثو القسطنطينية، يتميزون بجهلهم اللغة المحكية والعادات والتقاليد في الولايات العربية، وهذا ما كان يحول دون نجاح مهمتهم، فأخذت سيطرتهم تضعف على الجنود، فسادت الفوضى وفقد النظام. وكلما كانت السلطة المركزية في القسطنطينية تسير في طريق الانحطاط، كانت مكانة نواب السلطان، الولاة، في الأقطار تتضاءل أيضاً [(٢)].

فالنظام الإقطاعي الذي يتميز قادته بجهل لغة المحكومين وعاداتهم وتقاليدهم، أفرز سلسلة من الوسطاء المحليين ينسجون على منواله، ويحققون مآربه، ولهذا ولدت طبقتان لعبتا هذا الدور الوسيط: إحداهما نشأت من الطبقة الاقطاعية المحلية، أما الأخرى فكان يمثلها علماء الدين المسلمين.

فالطبقة الأولى: طبقة الاقطاعين المحليين، كانوا يشترون مناصبهم من الباشاوات، وكانوا عبارة عن الوسيط السياسي الاقتصادي بين الدولة ورعيتها.

---

(١) لوتسكي: م. س: استقينا كل المعلومات التاريخية، في هذه الفقرة، من كتابة المذكور: ص٨- ٧١.

(٢) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٨٧١.

كانت الحكومة العثمانية تطرح المقاطعات التابعة لها، عن طريقة المزايدة في الالتزام، أمام الراغبين فيها من أعيان البلاد وأثريائها، مقابل مبالغ محددة يدفعها الراغب في الالتزام أو الطامح للحكم. وكان الملتزم يحلُّ محل الدولة في السياسة والإمارة، يجبي من الأهالي كما يشاء، ويدفع للدولة حقها؛ كما يلتزم بالمحافظة على الأمن ويلبي دعوة الدولة للاشتراك في أية معركة محلية أو دولية، أما الأهالي فكانوا يزرعون الأرض كالعبيد، ولا يستطيعون الفرار من وجه الملتزم لأنه يستطيع ملاحقة الهارب في أي مكان يلجأ إليه، وقد بلغ من هوان الفلاحين أن اصبح الإذلال دستوراً محترماً لديهم [١].

لم يكن الأمير الحاكم فرداً مقاطعجياً وحسب، وإنما كان يتزعم عائلة مقاطعجية ذات سيطرة تاريخية على المقاطعات، وكان عامل الوراثة العائلية يلعب دوراً أساسياً في وصول الأمير إلى السلطة. أما استقراره فيها فكان يعود إلى قدراته الذاتية وتحالفاته السياسية، ورضى السلطنة عنه لانتظامه في دفع الضرائب [٢].

أما **الطبقة الثانية** :فهم علماء الدين المسلمين، الذين كانوا عبارة عن الوسيط السياسي- الديني بين الدولة ورعيتها.

تمتَّع بعض علماء الدين بنفوذ قوي في العاصمة استانبول، فاستخدموه لتعزيز مكانتهم بين القوى المحلية، وتحولوا إلى مؤسسة، يرأسها شيخ الإسلام من استانبول؛ رؤوساؤها هم شيوخ الإسلام وكبار القضاة والمفتين، و عن كان طريقهم كان يجري الاتصال والترابط بين الحكومة المركزية والرأي العام لمسلمي المدن الكبرى.

لم يكن ذلك يعني، أن العلاقة بين العلماء والسلطة كانت على وئام مستمر، و إنما كانت هناك بعض المحطات التي يسود فيها التوتر بينهما، خاصة عندما تصطدم مصلحة السلطة بموقف متناقض يصدر عن بعض علماء الدين.

إضافة إلى الطبقتين المذكورتين، كانت هناك طبقة وسيطة أخرى، وإن كانت أقل شأنا، لأن دورها كان محصوراً في داخل المدن، لكنها كانت تلعب دورها الوسيط، وهذه الطبقة هي طبقة الأشراف ذات العلاقة مع المهنيين والحرفيين في المدن.

---

(١) الزين، علي: **العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية:** دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٧: ط١: ص ٦٧- ٦٨.

(٢) ضاهر، د. مسعود: **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية** (١٦٩٧- ١٨٦١): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨١: ص ٣٩٤.

- **طبقة الأشراف**[١] و**مشايخ الطوائف الحرفية** :نظراً لوجود بعضهم بين الحرفيين، احتلّوا منصب مشيخة بعض الطوائف الحرفية. فواقع تجمع الحرف في المدن سمح بإيجاد نوع من الهياكل التنظيمية والقواعد الاجتماعية والسياسية، التي كانت في أساس ممارسة السلطة المحلية، و التي قامت بدورها على علاقات الحماية والمناصرة والتساعد في إطار طوائف الحرف أو بمسلكية علاقات القرابة في الحي [٢].

أما سلطة شيخ الطائفة فكانت تشمل إدارة أبناء الطائفة الحرفية، والاهتمام بمشاكلهم، والإشراف على تنفيذ اتفاقاتهم، وكان الوالي يتصل بالطائفة عن طريقه [٣].

فعلى العموم، كانت مواقف علماء الدين حائرة بين علاقاتهم مع السلطة، وهي علاقة مجزية اقتصادياً، وبين علاقاتهم مع عامة المسلمين، خاصة منهم الطبقات الشعبية. كانت هذه الحيرة، - كما نحسب- سبباً في بروز قيادات دينية أخرى لعبث دوراً غير دور الوسيط مع السلطة، و إنما دور المنحاز بشكل شبه كلي إلى جانب الطبقات الشعبية للمسلمين. أحياناً قليلة كانت هذه القيادات تتمثل ببعض علماء الدين المسلمين، سنة وشيعة، وفي أحيان كثيرة بمشايخ الطرق الصوفية؛ على أن القيادات الصوفية كانت تلعب دوراً واسعاً وأشد تأثيراً من علماء الدين الآخرين، لذلك نحسب أن الإطلالة على دور الطرق الصوفية ومشايخها ودراويشها تكشف لنا، بوضوح أكثر، واقع الطبقات الشعبية على مختلف الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وسوف نفرد لهذا الجانب مكاناً خاصاً في بحثنا هذا. فنظرة إجمالية على واقع النظام السياسي- الاقتصادي- الاجتماعي- الديني، إلى داخل الدولة العثمانية تؤشر على ما يلي:

وجود سلطة عليا، ذات نفوذ سياسي مطلق، ونظام اقتصادي إقطاعي مستغل، تتمايز عرقاً ولغةً وموقعاً اجتماعياً وطبقياً عن الوسط الاجتماعي للمحكومين، تلجأ إلى بناء العلاقة مع رعاياها بوسائط تتمايز طبقياً واجتماعياً عنهم؛ يحكمها قانون الاستغلال الاقتصادي للشعب من جهة، والمحافظة على سلطتها السياسية من جهة أخرى. ولهذا الوسيط وجه ديني تقوم به طبقة من علماء الدين، حائرة بين المحافظة على امتيازاتها وبين الدفاع عن حقوق الأكثرية الساحقة من البائسين.

---

(١) هم المتحدرون بأنسابهم من سلالة الرسول.

(٢) شليسر، ليندا: نقلاً عن: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي** :م. س: ص ٤٧.

(٣) يوسف، عبد الودود محمد: نقلاً عن وجيه كوثراني: م. س: ص ٤٧.

كانت تلك هي الصورة العامة للعلاقة بين الدولة العثمانية وبين عامة الشعب. وأصبح تاريخ هذه الدولة الحاكمة باسم الدين الإسلامي، وتاريخ وسائطها، هو تاريخ الجفاء والتناقض بين مصلحتين: مصلحة الحاكم وأدواته ومصلحة المحكومين.

فإذا كان تاريخ الحاكم وأدواته هو المكتوب بحروف واضحة، فإن تاريخ المحكوم يقبع قزما غير مرئي في الزوايا المنسية، أو كلمات متناثرة بين مجلدات هذا التاريخ. لكنه، وبالعودة إلى تلك الزوايا والكلمات، قد نستطيع الالمام بحقيقة الواقع الاجتماعي الثقافي السياسي الديني لنظام الحكم الذي ساد المجتمع في الولايات العربية طوال أربعة قرون ونيف. لم تكن هذه القرون الأربعة، تاريخ الحكم التركي العثماني للولايات العربية، إلا امتداداً للتاريخ العربي الإسلامي.

لئن تنوعت أشكال الوسطاء بين الدولة والشعب، فإنما كان الوسيط جزءاً من السلطة، و هو كان يأخذ جانبها (سواء في تقوية مواقعه الخاصة أو في الدفاع عن مواقعها) في أي تناقض كان يحل بينها وبين الشعب، وما كان أكثر تلك التناقضات. لكن ما يجب أن يعطى حقه وحجمه في التاريخ هو وجود وسيط آخر كان يأخذ مصلحة الشعب، أو أنه كان يستظل بها، فكان هذا الوجود يبرز في أوساط الدراويش أصحاب الطرق الصوفية، التي اشتد تأثيرها واتَّسع مترافقاً مع نشأة الدولة العثمانية.

ولأهمية هذا الجانب، الذي لم يأخذه اكثر المؤرخين، أو الدارسين أو الباحثين عن المعرفة في التاريخ العربي والإسلامي، على محمل الجد لوضعه في موقعه الصحيح، فإننا سنقوم باستعراض وتحليل ما نحسب أنه يشكل أهمية في سياق البحث عن الذات.

٧- تاريخ الحركة الصوفية: المأزق الإسلامي في نظام الحكم السياسي

أ- **التصوف نظام في المعرفة الدينية**: لم ينتشر استعمال لفظ (صوفي) في الإسلام، إلا في القرن(٢ هـ/٨م) وما بعده. وكان في بادى الأمر مرادفاً للزاهد والعابد والفقير[١]. فالتصوف هو علم يدل على الأعمال الباطنة ويدعمها، والأعمال الباطنة هي إعمال القلوب، لذا أخذ التصوف يتسامى إلى نظرية خاصة في المعرفة وسبل الوصول إليها [٢]. وتحصل المعرفة على وجهين:

---

(١) **دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ٢٧٦- ٢٧٩.

(٢) م. ن: ص ٢٨٠.

- طريق الاستدلال والعلم ويسمى اعتباراً واستبصاراً ويختص به العلماء والحكماء.
- ما لا يكون بطريق التعلم والاستدلال ولكنه يهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري [١].

يؤثر أهل التصوف العلوم الإلهامية دون التعليمية، ويعدوُّنها المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية التي يستحيل معها إمكان الخطأ. والمريد في مجاهداته وعباداته لا بد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حالة نفسية نتيجة لتلك المجاهدة. وأصل المجاهدات كلها الطاعة والإخلاص، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان [٢].

فالواصل إلى درجة العرفان تنكشف له الحجب، ويشهد من علم الله ما لا يشهده سواه، وتظهر على يديه الكرامة التي هي أمر خارق للعادة [٣].

لقد مرَّ التصوف بمراحل ثلاث:

الأولى: وتغطي القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، من القرن السابع إلى التاسع الميلادي/ وهي فترة الصراع من أجل البقاء

الثانية: محاولة التوفيق بين التصوف وخصومه، وامتدت حتى القرن (٥ هـ/١٢م)، ويعزى انتصاره إلى الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥ هـ/١٠٥٨- ١١١٢م) الذي أثَّر على الصوفية فى اتجاهين متمايزين: أحدهما يقود إلى العرفان، أما الآخر فذو اتجاهات شعبية اتخذت شكلاً ملموساً في الطرق الصوفية.

الثالثة: امتدت إلى القرن (٩ هـ/١٦م) وتميَّزت بانتشار المؤلفات الكبرى في التصوف، ودخلت في عصر التدهور منذ القرن (١٠هـ/١٦م) [٤].

بعد الغزالي انتشرت موجة الممارسات والطرق الصوفية، وساعد انتشارها تلك السهولة التي كان دعاة الإسلام يقبلون بها الراغبين في اعتناق الدين، إذ كان كل ما

---

(١) م. ن: ص٢٨١.
(٢) م. ن: ص٢٨١.
(٣)م. ن: ص٢٨٥.
(٤) شاخت، جوزيف: **تراث الإسلام** (ج٢): المجلس الوطني للثقافة: الكويت:٨٨ ١٩: ط ٢: ص ١٠٧: (تعريب محمد زهير السمهوري).

يطلب منهم هو النطق بالشهادتين بإخلاص؛ وصارت كل منطقة دخلها الإسلام، حديثاً أو حتى من زمن بعيد، تبدو عليها مسحة تراثها الشعبي وآثار عادات أسلافها. وترافق ذلك مع عصر الجمود في العلوم الدينية وكل أوجه الثقافة الإسلامية. وانتشرت الصوفية في المشرق والمغرب الإسلامي [١].

انتُدِب للرد على المتأخرين من الصوفية كثير من الفقهاء، وغيرهم، بسبب من مغالاتهم، وبشكل خاص فى موضوع الكرامات والأولياء[٢]، إلا أن المعتزلة وبعض الأشعرية ينكرون وقوع كرامات الاولياء و جوازها؛ وقالت طائفة بمنع جواز الخوارق للأنبياء والأولياء معاً [٣].

ب- **طرق التصوف:** حالة ثقافية معرفية توافق مستوى الطبقات القبلية والفقيرة والأمية. ومن الصعب أن ندرك ظهور المتصوفة والأولياء بدون الوقوف على التناقضات التي طبعت المجتمع الذي ظهرت فيه، فلم يكن منطقياً أن يعرف التصوف نمواً وانتشاراً من دون أن يكون له طرح اجتماعي يلامس عواطف الفئات المتضررة[٤].

انعكس الوضع الاجتماعي- الاقتصادي على تكاثر التكايا التي ينتسب إليها الآلاف، فاضطر السلاطين العثمانيون للانفاق على هذه المؤسسات بأن خصصوا لها أوقافاً من الأملاك والأرض [٥]، والثمن كان أفدح في المجال الروحي بعد أن ساد التطرف، وكان النظام الصوفي عاجزاً عن تطوير الخبرة الروحية لدى كل ممارسيه. وتزخر آداب القرنين (١١- ١٢ هـ/ ١٧- ١٨ م) بشخصيات قدسية من كل الأنواع والطبقات، وبأمثلة من قدراتهم الخارقة وكراماتهم الخاصة، فانساق الدراويش إلى أعمال الغش، وكان رجل الشارع يضع ثقته في قوة معجزاتهم [٦].

---

(١) م. ن: ص ١١٧.
(٢) **دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ٢٨٤.
(٣) م. ن: ص ٢٨٦.
(٤) بوتشيش، ابراهيم : **المغرب والأندلس في عصر المرابطين** : دار الطليعة: بيروت: ١٩٩٣: ط ١: ص١٢٧.
(٥) جب، هامتلون :**المجتمع الإسلامي والغرب** :م. س: ص ٣٧٨.
(٦) م. ن : ص ٣٨٠.

ففي **المغرب العربي**: ظهر التفاوت الطبقي على صورة الطبقة العامة التي عانت من البؤس والفقر، والطبقة الخاصة التي ازداد رفاهها المادي. وغابت العدالة الاجتماعية وانتشرت الأمراض والمجاعات، وعمَّ القحط والغلاء، وارتفعت الأسعار والضرائب.

- أما على المستوى الثقافي فتجلَّت الأزمة في محاربة التيار العقلاني، وتسرب الفكر الغزالي للمغرب والأندلس، وأسهم في تكوين قاعدة صلبة لنشؤ التصوف.
- انتشرت البدع والمنكرات وسادت مظاهر الانحلال والتفسخ والانغماس في ألوان الترف والبذخ [١].

وفي **المشرق الإسلامي**: جاءت، في القرن (٦ هـ/ ١٢ م)، التطورات السياسية من جراء حرب الحدود المستمرة ضد غير المسلمين لكي تسهم في تكوين منظمات محلية من الغزاة / المجاهدين في سبيل العقيدة، وقام المتصوفة برعاية جمعيات مماثلة، السبب الذي أثار مخاوف الخليفة العباسي الناصر (٥٧٥- ٦٢٢هـ/١١٨٠- ١٢٢٥م) [٢].

بين القرنين (٥- ٧ هـ/ ١١- ١٣م)، كانت القبائل التركية تعتنق المسيحية والزرادشتية والبوذية والمانوية؛ ولأنها وجدت أشكالاً عدة من المذاهب الإسلامية كان عليها أن تختار إحداها. انخرطت في صفوف جماعات (الفتوَّة) لأنها كانت الأقرب إلى خلفياتها الدينية والاجتماعية، وهي منظمات الجهاد في سبيل العقيدة وكانت متأثرة بالتصوف؛ والانتماء إليها سمح للقبائل التركية أن تحتفظ بعاداتها الدينية الأصلية وحياتها القبلية، وقد تأثر رؤوساؤهم الروحيون، تأثراً شديداً بتصوف خراسان[٣].

ثبت أن اندماج تنظيم ا الفتوة في القيادة الصوفية أخرج إلى حيز الوجود أنشط وأنجح تنظيم اجتماعي ظهر في القرون المضطربة التي امتدت من القرن(٥- ١٠هـ/١١- ١٦م). فاعتمد الترك بتوسعهم على أيدي هذه المنظمات، وتساوى في ذلك كل من العثمانيين والصفويين؛ أما السلاجقة فاعتمدوا على الاتجاهات السنية في مواجهة موجات المروق، فنقلوا إلى الأناضول الفقهاء والمتضلعين في القانون والتجار والحرفيين

(١) بوتشيش، ابراهيم القادري: م.س: ص ١٢٨.
(٢) جب، هامتلون :**المجتمع الإسلامي والغرب**: م.س: ص ٣٤٤.
(٣) م. ن : ص٣٤٥- ٣٤٦.

من سوريا والعراق، الذين شكّلوا هيئات (فتوّة)جديدة سمحت لرؤسائها بالسيطرة على الريف في المجالين الاقتصادي والديني [١].

شجع مركز الأناضول السياسي والاقتصادي، في القرن (٧ هـ/ ١٣ م)، كما أثّرت الأزمة المادية والمعنوية التي نشأت عن الغزو المغولي، بنوع خاص، على انتشار التصوف في هذه البقاع. وحمل دراويش اليسوية والحيدرية، الوافدين من الشرق إلى آسيا الصغرى أشعار أحمد يسوي (ت٥٦١هـ/ ١١٦٦م) وتلاميذه، الصوفية المنظومة باللغة التركية. واعتنى متصوفو الترك باللغة التركية لكي يجتذبوا حولهم أكبر عدد من المريدين؛ ولهذا السبب نظم جلال الدين الرومي بعض الأشعار التركية، وحذا حذوه شعراء آخرون.

لقد تبارى المتصوفون الذين ينتسبون إلى الفرق السنية مع الفرق المارقة في آسيا الصغرى، في القرون التالية، في نظم شعر شعبي باللغة العربية توصلاً للتأثير في العوام. وفي المقابل نشأ شعر المجون في الأناضول، بتأثير من الأدب الفارسي، وشجع عليه غلبة الترف على حياة الطبقات العليا [٢].

أما في القاهرة، في القرن (١٣ هـ/ ١٩ م)، فقد كان تجارها وحرفيوها على علاقة متينة بالعلماء وزعماء الطرق الصوفية. وكان الأزهر منذ القرن (١٠هـ/١٦م) مركزاً للتجمعات الصوفية، وتمتنت علاقة المجموعات الثلاث: العلماء والطوائف المهنية والجماعات الصوفية، وشكّلت تياراً قوياً في التأثير على السلطة [٣].

وبلغ من تأثير أحد مشايخ الصوفية، البكري، أنه كان له اليد الطولى في اختيار شيخ الأزهر. وكان لديه كثير من الأتباع، حتى إن كل العلماء وزعماء التجار كانوا يقبّلون يديه ويبجّلونه. وكان لشيخي الصوفية، السادات والبكري، القدرة على جمع قوة شعبية مسلحة تتكون من سبعين إلى ثمانين ألف رجل مسلح في يوم واحد. وكانت تحيط بهما هالة الأشراف، وكانا على درجة كبيرة من الغنى الناتج عن توليهما نظارة عدد كبير من ممتلكات الأوقاف؛ فضلا عما يمتلكانه من ثروة شخصية. وكان من شدة تأثيرهما

---

(١)م. ن: ص٣٤٦- ٣٤٧.

(٢) **دائرة المعارف الإسلامية**: (م ٥): م. س: ص١١٠- ١١١.

(٣) السيد، عفاف لطفي: م. س: ص ٢١٨- ٢١٩.

السياسي، أنهما كانا على علاقة بمعظم الأحداث السياسية في مصر عبر القرن (١٢هـ /١٨م) والنصف الأول من القرن (١٣ هـ/١٩ م) (١).

بالإجمال، ومنذ القرن (٦ هـ/ ١٢ م)، وبعد أن نشأت طرق الدراويش، بعد التأثير الذي مارسه الغزالي، اعتنقت هذه الطرق الأفكار الصوفية، وانتشرت مع الزمن حتى أصبحت على نطاق شعبي واسع، فاعتنقها العوام والأميون من المدن، وغدت هذه الطرق مؤسسات اجتماعية ومراكز ثقافية وحركات سياسية يحسب حسابها.

أثار نمو الطرق الصوفية الجديدة الشكوك في نفوس علماء الدين، فناصبوها العداء، لذا سعى مؤسسوها إلى حماية أنفسهم من العلماء والسلطات الرسمية بأن أعلنوا ولاءهم لأحد الأئمة الكبار من أهل السنة. إلا أن خصومة العلماء والأشراف والحكام للطرق الصوفية لم تضعفها بل زادت من شعبيتها بين الجماهير التي كانت تنظر بعين الكراهية إلى السلطة ووسطائها.

فمهما اختلفت طرق الدراويش أو المتصوفة، فقد تشابهت في كثير من خصائصها العامة، فكان لكل طريقة زاوية يقيم فيها الدراويش، وانتشرت هذه الزاويا بشكل واسع في شمال أفريقيا (تونس، الجزائر، ليبيا). أما في المشرق فقد انتشرت (تكايا) الدراويش، وكانت تُقام حول قبور مؤسسي أو شيوخ الطرق الصوفية، ومن أشهرها الطريقة النقشبندية في القرنين (١٢- ١٣هـ/١٨- ١٩م)، كما انتشرت هذه الطرق في العراق وسوريا ومصر.

بلغت الطرق الصوفية في البلاد العربية، في القرن (١٢هـ/ ١٨ م)، شأواً بعيداً، فانضمَّ إليها أعداد كبيرة من العلماء الذين أصبحوا شيوخا متصوفين لم يترددوا في إعلان الفناء في الله ووحدة الوجود للمؤمنين. وفي المقابل أصبح شيوخ المتصوفة أمثلة صارخة في الفساد، فعمت روح اللامبالاة واللامسؤولية، وغرقت البلاد في انحطاط ثقافي عام (٢).

فالدارس لا يستطيع أن يحدد المبادئ المميزة لكل طريقة بدقة، لأن الطرق كانت تتميز بمرونة لامتناهية، ابتدأ بعضها سنياً وانتهى شيعياً، وأصبحت المبادئ من التداخل بحيث

(١) م.ن: ص ٢٢٠- ٢٢١.

(٢) المحافظة، علي: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**: م.س: ص ١٦- ٢٠.

يصعب فصلها، فالإسلام في القرن (١٢ هـ/ ١٨ م) كان يشبه سجادة متعددة الألوان، لا يقوم نموذجها على القرآن والسنَّة والحديث والتطهر الشرعي، والوجدان الحلاجي، والتفسير الباطن ووحدة الوجود عند ابن عربي، ، والطقوس المخدِّرة أو الخوارق عند الطرق التي تتميز بالهيام الصوفي فحسب، بل اتكأت على الفلك والسحر أيضاً، وفوق ذلك كله تقديس الأولياء، أحياء و أموات [١].

كانت الشريعة، بوجه عام، أقوى لدى الطبقات العليا والحكام؛ و أثَّر التصوف في الطبقات الدنيا أو المحكومين، وتمخضت عن آثار إجتماعية عديدة منها:

- التحرير الذي سمح للناس بأن يوغلوا في ملذات معينة كانت لا ترضى الشريعة عنها (الموسيقى والفن).
- لا تراعي محرمات الشريعة بصورة واسعة (شرب الخمرة).
- ازدياد انتشار الاعتقاد بالسحر وقراءة الطالع والتنبؤات والتنجيم، والاعتقاد بالخرافات الذي ازدهر بشكل يكاد يخرج عن نطاق المنطق السليم.
- انتشار عدم الشعور بالمسؤولية والإيمان بالقضاء والقدر، وانتشار الفساد...
- وعلى العموم كانت كلها نتائج اضمحلال الثقافة والعلم [٢].

لقد استحوذت طرق التصوف على مشاعر العامة من خلال مظهرين: شخصيات رؤوسانها/ مشايخها، ومضامين الدعوة التي تتعلق مباشرة باهتمامات العامة.

فالقواسم المشتركة للاتجاهات الصوفية كانت تتلخص بالمظاهر التالية:

أ- الموقع الاجتماعي للمتصوفة، فكان معظمهم من الحرفيين والمزارعين والرعاة والمدرسين البسطاء والمغنيين في الأعراس، وقطاع الطرق.

ب- كثرة ا العبادة والتجهد.

ج- المسلك التقشفي وهو الذي جلب لهم محبة العامة ودفعها للتعلق بالأولياء.

د- السواد الأعظم منهم حصلوا على بعض العلوم، وأقلية أمية، وأقلية أخرى امتلكت ثقافة دينية متينة.

---

(١) جب، هاملتون: **المجتمع الإسلامي والغرب** (ج٢): م. س: ص ٣٧٦.
(٢) م. ن: ص ٣٨١- ٣٨٦.

هـ- تجلى الجانب الإنساني فيهم في قيم الإنسان والرحمة والإيثار [١].

كانت للكرامة الصوفية وظيفة نفسية على قطاع واسع من الشرائح الاجتماعية، السبب الذي أهَّل المتصوفين لأن يلعبوا أدوارا مهمة في المجتمع في الميدانين: الاقتصادي والاجتماعي. وكان يلجأ العامة إليهم كلما أحاط بهم مكروه، وكانوا يقدمون المساعدات إبان المجاعات، ويحاولون الضغط على السلطة للتخفيف من الضرائب التي أثقلت كاهل العوام، والإحسان إلى العامة بما يملكون، ودعوتهم إلى منع تكديس الأموال في يد الأغنياء، والاهتمام بالأيتام، ومعالجة مشاكل الأسر، وتأسيس الجوامع والقناطر، وعلاج المرضى، ودعوتهم إلى ترسيخ القيم الأخلاقية بالوعظ الديني[٢].

ج -**الطرق الصوفية مخرج ديني إسلامي للقوميات غير العربية :**من مميزات الطرق الصوفية، أنها انتشرت في أواسط آسيا وإيران وآسيا الصغرى، وفي المغرب العربي، ولذلك نرى أن فيها مؤثرات هندية وفارسية ومسيحية. ... [٣].

بعد القرن (٤ هـ/ ١٠م)، انقسمت الحركة الصوفية إلى جناحين: أحدهما في بغداد أبقى على العلاقات الوثيقة مع السنة؛ والآخر مركزه خراسان وكان يمارس طقوساً أكثر تطرفاً. كان للتصوف في خراسان تأثير على بعض طرق الدراويش، خصوصاً لدى الأتراك الذين كانوا على وشك الدخول في المجتمع الإسلامي، ومن أهم خصوصياته:

- كان يتميز أصحابه باحتقارهم للنفاق في الدين، وعلى الرغم من ذلك فقد حرصوا على تجنُّب التظاهر بالمروق ذاته.
- تعلقهم الشديد بمنصور الحلاج الذي أعدم في العام (٣٠٨ هـ/ ٩٢١ م)، والذي أصبح رمزاً للولهان (شهيد الحب)، وهذا ما أوجد هوى شديداً به لدى الأتراك، ومنهم أول وأعظم شعرائهم أحمد يسوي (ت ٥٦١هـ/١١٦٦م) [٤].

احتفظت قبائل الترك بسننها الدينية السابقة للإسلام بعد أن طبعوها بطابع الدين الإسلامي. وكان الفضل في إلصاقه يعود إلى الجهود التي بذلها الدراويش الجوالون الذين

---

(١) بوتشيش، ابراهيم القادري: م. س: ص ١٣٤- ١٣٩.
(٢) م. ن: ص٣٤١- ٣٤٢.
(٣) جب، هاملتون :**المجتمع الإسلامي والغرب** (ج ٢): م. س: ص ٣٧٦.
(٤) م. ن: ص ٣٤١- ٣٤٢.

عرفوا بالقلندرية والحيدرية، الذين انتشروا منذ القرن (٥ هـ/ ١١ م)، في الجزء الشمالي من إيران وما وراء الهند. كانت دعوتهم مشرَّبة بالأفكار الصوفية التي تغلب عليها الآراء الشيعية. أما التركمان فكانوا ماهرين في حماية الحدود وغزو البلاد، فإذا استقروا اختلطوا بالسكان الأصليين، وهذا الاختلاط يفسر الأفكار والشعائر الدينية المشبعة بالنصرانية التي كانت شائعة بين أتباع الطريقة البكتاشية الصوفية في عهد الدولة العثمانية[١].

تأثر الصوفيون بباطنية الطرق الإسماعيلية. كان تعلق الشيعة الإسماعيلية بالثورة الدنيوية، هو ما يفرق الصوفيون عن الشيعة على الرغم من تعلقهم بذكرى علي وبنيه[٢].

كانت شجرة النسب الروحي لطرق الدراويش جميعاً، باستثناء ثلاثة منها، تنتهي بالخليفة علي، أما الثلاثة فتنتهي بالخليفة أبي بكر[٣].

ثبت أن اندماج تنظيم الفتوة في القيادة الصوفية أخرج إلى الوجود أنشط وأنجح تنظيم اجتماعي ظهر في القرون المضطربة الممتدة من القرن (٥- ١١هـ/١١- ١٦م)؛ فالترك اعتمدوا بتوسعهم على أيدي هذه المنظمات. وقد تساوى، في هذه المسألة، كل من العثمانيين والصفويين، لكن السلاجقة اعتمدوا على الاتجاهات السنية في مواجهة ظواهر المروق وشكلوا هيئات فتوة جديدة سمحت لرؤسائها بالسيطرة على الريف في الجانبين الاقتصادي والديني[٤].

على الرغم من أن طرق الدراويش انقسمت إلى حضرية وريفية، تناقض كل منهما الأخرى، إلا أنها وقفت جنباً إلى جنب واعتمدت بوجه عام، نظاماً واحداً، ولم تكن الغالبية في القاعدة التحتية تعلق أهمية على هذا التنافر لأنه لم يكن بارزاً للعيان[٥].

تعدَّدت أنواع الطرق الصوفية في نهاية القرن (٧ هـ/ ١٣م)، فكان فيها الاتجاه السني المعتدل، وهيئات الحرفيين في المدن كانت في الوسط، أما في الطرف الآخر فكانت الهيئات

---

(١) **دائرة المعارف الإسلامية:** (م ٥): م. س: ص ١٦٤.
(٢)جب، هاملتون :**المجتمع الإسلامي والغرب** (ج ٢): م. س: ص ٣٤٣.
(٣) م . ن : ص ٣٥٢.
(٤) م . ن : ص٣٤٥- ٣٤٧.
(٥) م . ن : ص ٣٥٠.

الريفية المتحررة إلى حدود الهرطقة ؛ لكن شقة الخلاف كانت تضيق بسبب انتشار مبدأ مشترك واتِّباع نمط مشترك من التنظيم ، أما في المبدأ فلم يكن الاتجاه الصوفي ليتوقف ، وفي التنظيم فقد اتَّسع نطاق طرق الدراويش ، وكان مسؤولا إلى حد كبير عن سيطرة الصوفية على كل طبقات المجتمع الإسلامي في خلال فترة الحكم العثماني [١].

د- مشايخ الطرق الصرفية نائب واقعي عن العوام في وجه السلطة ووسائطها الرسميون : كان التأثير الواسع الذي أحدثته الطرق الصوفية فى حياة الجماهير الدينية ، والتفافها حول مشايخ تلك الطرق ، فقد حققت انتشاراً واسعاً في آسيا الصغرى ، كالنقشبندية والمولوية والبكتاشية ، حتى إن هذه الجماهير قد خضعت لتأثير المشايخ أكثر مما خضعت لتأثير علماء الدين الرسميين. فعلى الرغم من أن الخرافات الدينية قد انتشرت ، وكانت مطية للمشعوذين ، كان للطرق الصوفية أثر في تهذيب العامة[٢].

بلغت حركة الدراويش الصوفية شأواً بعيداً في التأثير على الحياة الدينية الأصولية ، ذلك على الرغم من التحولات الاجتماعية والدينية التي حصلت منذ النصف الأول من القرن (١٠ هـ/ ١٦ م).

انتشرت الطرق النظامية وغير النظامية ، إلا أن مشايخ الطرق النظامية ، كانوا يتمتعون باحترام أكثر ، مثل الطريقة القلندرية التي انتشرت في أثناء القرن (٦ هـ/ ١٢ م) في شتى أرجاء المشرق الإسلامي تقريباً ، وكان هؤلاء هائمين على وجههم ، لهم مظهر وسلوك غريبان يكسبون قوتهم بالشحاذة ، ولم تكن لهم اهتمامات دنيوية ، وكانوا غالباً لم يتلقوا قسطاً من التعليم ، ويحسبون أن ليس هناك أي عمل خارج على القانون. وكانت هذه الطريقة موضع قبول لدى القبائل التركية في الأناضول ، ولعب مريدوها دوراً أساسياً في دفع رجال القبائل الأتراك إلى أراضي الحدود كي يشتركوا في الجهاد ، قبل أن يزداد تأثر السلاطين بالمؤثرات السنية منذ القرن (٨ هـ/ ١٤ م) ، وأخذوا يعيشون في حياة العصور المتحضر ، عندها استطاع السلاطين في بداية القرن (١٥ هـ/ ١٦ م) أن يعلنوا حربهم ضد التأثيرات الصوفية ، وكانت بدايتها في الحملة ضد الشيعة عندما أعلن السلطان سليم

(١) م . ن : ص٣٤٨- ٣٥٠.

(٢) بروكلمان ، كارل : م. س : ص٤٨١.

الأول (٩١٨- ٩٢٦ هـ/ ١٥١٢- ١٥٢٠م) مروقهم، وقتل من استطاع العثور عليه[١]. وقد يكون السبب في ذلك ليس التصوف بذاته، وإنما لأن الشيعة اشتركوا في ثورة داعية إلى إقرار سلطة الشاه إسماعيل مؤسس الإمبراطورية الصفوية الشيعية في إيران.

كانت محاربة الغلو في التشيع، الكامن وراء الميول الصوفية، سائدة قبل السلطان سليم، وقد أدت إلى قيام عدد من الثورات التي سبقت قيام الدولة الصفوية في العام (٩٠٧ هـ/ ١٥٠٢ م)، ضد الحكومات العثمانية، مثل الفتنة التي حصلت في العام (٨١٨ هـ/ ١٤١٥ م)، والفتنة التي حصلت في عهد بايزيد الثاني (٨٨٦- ٩١٨ هـ/ ١٤٨١- ١٥١٢م)، وهذا يفسر إجراءات العنف في اضطهاد المتشيعين في أيام سليم الأول [٢].

ففي النصف الأول من القرن (١٠ هـ/ ١٦ م)، أي في المرحلة الموسومة بالنصر، حدث تطور ديني واجتماعي في داخل الدولة العثمانية، عندما آمن الترك بالإسلام إيماناً لم يخل من شك، ثم انمحى هذا الشك بين الطبقات العليا رويداً رويدا ؟ وغدت هذه الطبقات تتمسك، في حياتها، بأهداب السنة لا تتحول عنها؛ ونزح كثيرون من بلاد الشرق إلى المراكز الجديدة للثقافة العثمانية. لكن التعلق بالطوائف والمذاهب الصوفية ظل مستمراً. وعلى الرغم من أن بعضها التجأ إلى التستر بالشعار السني، إلا انه لم يخفف من تأثيرات الصوفية الواسعة على الكافة من الناس، الذين كانوا يميلون إلى الطرق الصوفية والدراويش، وغير مستبعد أن يكون إنشاء منصب شيخ الإسلام هو من الأثر القديم الذي كان لأئمة الصوفية [٣].

أما الحكام والطبقات العليا من المجتمع فقد دخلوا الإسلام على مذهب أهل السنة منذ أيام السلاجقة حين كانت الثقافة العالية في آسيا الصغرى إيرانية الصبغة على الأغلب، وهذه الصلات تفسر، أيضاً، كيف أن المذهب الحنفي أصبح المذهب الرسمي السائد في الأناضول، ثم في الإمبراطورية العثمانية فيما بعد. بيد أن الطبقات العليا لم تبرأ من صوفية قوية بلغت من السمو مبلغاً كبيراً، ومصدر هذه الصوفية هو خراسان. لذا

---

(١) جب، هاملتون :**المجتمع الإسلامي والغرب** (ج ٢): م. س: ص ٣٥٥- ٣٥٦.
(٢) **دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ١٧٣.
(٣) م. ن : ص ١٧٣.

يمكن أن نفهم تطورات الحوادث تلك، منذ نهاية القرن (٧ هـ/١٣م)، على أساس هذا الخلاف الديني- الاجتماعي [١].

استمر ازدياد الدراويش حتى القرن (١٣هـ/١٨م)، حيث برز مدى التوسع في نفوذها الذي شمل كل الطبقات والمناطق [٢].

لذا أصبح من الصعوبة التفريق بين المسجد والتكية تفريقاً واضحاً، وكان العلماء أنفسهم مقتنعين بقداسة الأولياء، أما القلة التي كانت لديها الجرأة على نقد ادعاءات الأولياء، فقد كان زملاؤهم يلومونهم؛ وأحياناً كانت حياة المنتقدين تتعرض للخطر بسبب عنف الغوغاء والحماسة الرسمية، بحيث إن التحول الذي ألحقه التصوف بالإسلام أضفى عليه حياة جديدة، كما خلع عليه تماسكاً اجتماعياً لم توفره له السنية الأصولية[٣].

تغلغلت التأثيرات الصوفية بشكل عميق في الحياة الخاصة للعلماء والحياة العامة للشعب. فعلى صعيد المؤسسات الدينية، يمكن استذكار قوة التأثير التي كان يتمتع بها شيخ الطرق في مصر (البكري) في اختيار شيخ الأزهر، وقد كان لمشايخ الصوفية، من بين الثلاثي الوسيط بين الدولة والرعية: الأشراف، شيخ الأزهر، شيخا الطرق الصوفية، التأثير الأرجح على صعيد عامة الناس بتجنيدهم عشرات آلاف المسلحين في يوم واحد.

أما على صعيد المؤسسات الشعبية القاعدية، فكان تأثير الصوفية عليها بالعمق، وقد انعكست تقاليدها على عدد من التنظيمات المهنية، ذلك بالتماثل بين الكثير من التقاليد الحرفية وبين الطرق الصوفية، في طريقة كسب الأعضاء إليها.

لعل هذا الارتباط بين الموقع المحلي الخاص المتمثل بالعائلة والمحلة والحرفة، وبين الامتداد الديني لطريقة من الطرق الصوفية التي تنتشر في أنحاء العالم الإسلامي، هو ما يسوغ الكلام عن انتماءات وسيطة توصل إلى الانتماء الأشمل المتمثل بالأمة. فالسلطة العثمانية هي عبارة عن (رعوية لسلطان) تتمثَّل سلطته بسلم من الصلاحيات (ضرائب، أمن)، من دون أن تتدخل في الانتماءات الوسيطة لكسرها أو إلغائها، مما أعطى لمشايخ

---

(١) م. ن: ص١٦٥.

(٢) جب، هاملتون: **المجتمع الإسلامي والغرب** (ج٢): م. س: ص ٣٦٧.

(٣) م. ن: ص٣٧٧- ٣٧٨.

الطرق الصوفية دوراً مهما في تحديد السلوك الاجتماعي والسياسي للتابعين في الحارة أو الطائفة. وكانت علاقة الناس مع مشايخهم هي خير وسيلة لتنظيم شؤون حياتهم في الوقت الذي كان الناس يفتقدون فيه كل ثقافة بل وتعليم بدائي [١].

هـ- الطرق الصوفية: تمثل مواقع قوة، داخل العسكر والعقيدة، في مواجهة السلطة والعلماء :في القرن (١١هـ/١٧م) أخذ النفوذ السياسي للدولة بالاضمحلال، وظلت الحياة العقلية والأدبية في مجراها المألوف من التخلف والجمود، فلم يبرز أحد في علوم الدين في خلال هذا القرن، وازداد نمو الطرق الصوفية في أنحاء الدولة العثمانية على الرغم مما كان يحيط بها من اضطهادات يرجع بعضها إلى أغراض سياسية، ولهذا فقد ازدهر الشعر واصطبغ كل ما صدر منه بصبغة التصوف، وأُلِّف عدد كبير جداً من كتب التصوف وطبقات الأولياء وكتب التهذيب المتعلقة بمختلف الطرق [٢].

ففي المغرب مثلا، كان المتصوفة يحسبون أنفسهم النخبة المؤهلة لقيادة السلطة. فهي منزهة عن العيوب، معصومة عن الخط، وهم يسعون إلى الخروج من الأزمات عن طريق إلغاء المجتمع القائم وإعادة خلق مجتمع جديد؛ فهي تحمل خطاباً سياسياً واضح المعالم، وتتضمن دعوة لمناهضة الظلم والطغيان، وتستخدم أسلوب الاستعارة لترشيد السلطة السياسية، وتوظف حكاياتها المليئة بالدعاء والأحلام، وتدعو إلى تسليط القوى الخارقة، كالجن، على المستبد. فحملت الكرامة خطاباً سياسياً يترجم نظرة المتصوفة إلى أهم القضايا السياسية، وكانت الكرامات ترتبط بمواسم الجفاف والكوارث.

وبالإجمال، كانت الكرامة الصوفية تعبِّر عن موقف التيار الصوفي المسالم وخطته لبناء مجتمع جديد تسوده العدالة الاجتماعية، وتنتفي فيه أساليب الاستغلال والعدوانية والظلم والجور، وأبانت أن الأولياء وحدهم مؤهلون لقيادة الدولة والمجتمع. غير أن البديل الذي طرحوه اتَّسم بجنوحه نحو المثالية والتناقض والحلول الانهزامية، ولكن مع ذلك أثر في موقف سلطة المرابطين منهم [٣].

---

(١) كوثراني، د. وجيه: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**: م. س: ص ٤٧- ٥١.
(٢)**دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ١٤١.
(٣) بوتشيش، ابراهيم القادري: م. س: ص١٤٠- ١٥٠.

عالجت الطرق الصوفية قضايا المجتمع على طريقتها الخاصة المسالمة، لكن خطابها كان غير مباشر، يعتمد على الرمز والتمويه خوفاً من التعرض لاضطهاد مباشر، وهي لا تملك وسائل العنف للتغيير، وتدفع السلطات لاحترامها، ولو على مضض، لارتكازها على بعض النصوص المقدسة [(١)].

إذا كانت الطرق الصوفية، بدراويشها ومريديها، خرجت من دائرة العرفان الفلسفي النظرية، إلى دائرة البديل السياسي والعقائدي لكل من السلطتين السياسية والدينية (السلطة القائمة والعلماء)، فماذا يبقى، إذاً، لهاتين السلطتين معاً ؟

كان العداء بين سلطة الدراويش و سلطة علماء الدين و السياسيين، موجوداً بسبب التناقضات العديدة بين الطرفين، إلى أن أخذ الدراويش يمارسون سلطتهم الفعلية على العامة، وهي الدائرة المحرَّمة التي لا يجوز اقتحامها لغير نفوذ النخبتين السياسية والدينية الأصولية، ساعتئذ أخذ العداء يخرج إلى دائرة الفعل، وهذا ما حصل، وكيف؟

تحصَّن الدراويش خلف موقعين حصينين:

الأول: تأثيرهم الواسع على العامة، وهذا الجانب تكلمنا عنه بما فيه الكفاية.

الثاني: تواريهم خلف شخصيات عقيدية- دينية، وعسكرية.

فأما التحصينات العقيدية- الدينية، فهي ما استندوا إليه من نصوص مقدسة من جهة، وتأكيد انتسابهم الروحي إلى الخلفاء الراشدين من جهة أخرى.

لقد انتسبت معظم الطرق الصوفية إلى علي، وبعضهم الآخر إلى أبي بكر، لكنه لما ازداد ارتباط السلاطين العثمانيين بالمذهب السني أخذت الطريقة البكتاشية، مثلاً، تبدي احتراماً للخليفة الأول أبي بكر، مع أنها استبقت كثيراً من الملامح الشيعية [(٢)].

امتاز عهد محمد الثاني (الفاتح) (٨٥٥- ٨٨٦ هـ/١٤٥١- ١٤٨١م)، وبايزيد الثاني (٨٨٦- ٩١٨ هـ/١٤٨١- ١٥١٢م)، بنهضة عظيمة في اللغة والأدب العثماني، وازدادت الفتوح، فازداد الرخاء الاقتصادي ؛ واقترن كل ذلك بحركة متزايدة

---

(١) م.ن: ص ١٤٠.

(٢) جب، هاملتون: **المجتمع الإسلامي والغرب** (ج ٢): م.س: ص ٣٦٢.

ترمي إلى نشر الثقافة التركية والإسلامية، فكان للمدارس والتكايا، وبخاصة عند الطرق الصوفية المتزندقة، كالبكتاشية، شأن عظيم في نشر الإسلام [١]، وقد وفد إلى بلاط العثمانيين علماء وشعراء من مختلف الأنحاء فأكرموا وفادتهم [٢].

وأما التحصينات في داخل العسكر، فتعود إلى أهمية الفرقة الانكشارية في تدعيم وحماية السلطات العثمانية؛ و يعود مرجع تكوينها إلى نمو حضارة السلاطين الذين اجتذبتهم فكرة إنشاء فرقة من العبيد، لأنهم كانوا أقرب إلى الثقة بولائهم، إلى أن طبق الأمر بشكل محدَّد حين أخذ المشروع العثماني يتخذ طابعاً أسرياً بشكل نهائي [٣]، فكانت فرقة الإنكشارية هي الوسيلة التي حاول المتصوفة التأثير فيها [٤].

استطاعت الفرقة البكتاشية أن تتغلغل في داخل الجيش الانكشاري، وأصبح تأثيرها في داخله كبيراً، عندها استطاعوا أن يحصلوا من الدولة العثمانية، على حق تكليفهم بإقامة الصلوات اليومية في داخل الفرقة الانكشارية والدعاء من أجل رخاء الإمبراطورية ونصرة قواتها العسكرية، واستمرَّ هذا التأثير حتى ما بعد القرن (١٢هـ/١٧م) [٥].

ولصعوبة المواجهة المباشرة مع البكتاشية، وهو دليل على عمق تغلغلها في داخل الفرقة الانكشارية، استخدم السلاطين العثمانيون طريقة التفرقة بين الطرق الصوفية، مثلاً، حينما لجأوا إلى الطريقة الصوفية المولوية لموازنة نفوذ البكتاشية في داخل الإنكشارية[٦].

اتخذت المواجهة بين السلطة والصوفية، وجهاً جديداً عندما ظهرت طبقة جديدة من المثقفين العثمانيين، بفعل التأثيرات الأوروبية، وأخذت تعمل على إحداث تغيير كبير في الصيغة الحربية القديمة، التي كان يتسم بها نظام الحكم العثماني، وهذا ما أحدث ثغرة كبيرة في بنية النظام القديم، بعد أن اهتمت هذه الطبقة بالإصلاح من داخل الجيش، ولما

---

(١) **دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ١٢٧.
(٢) م. ن: ص ١٣١.
(٣) جب، هاملتون: **المجتمع الإسلامي والغرب** (ج ٢): م. س.: ص ٣٥٩.
(٤) م. ن: ص ٣٦٠.
(٥) م. ن: ص ٣٦٢.
(٦) م. ن: ص ٣٦٦.

لم يكن لهذه الطبقة صلات بالطبقات الإسلامية الدنيا، تواجهت بثورة، اتفق فيها الانكشارية مع طائفة كبيرة من العلماء، نكّل على أثرها السلطان العثماني، محمود الثاني (١٢٢٤- ١٢٥٥هـ/١٨٠٩- ١٨٣٩م) بأصحاب الطرق الصوفية وبالدراويش البكتاشية، وأحدث بالإنكشارية مذبحة مشهورة في العام (١٢٤٢- ١٨٢٦م)[(١)].

وعلى العموم فقد كانت الصراعات بين السلطة والمتصوفة على وجهين:

- **صراع/ علاقة توتر**: نفور بعض المتصوفة من الأمراء ورفضهم سياسة التقارب معهم، فتعرضوا للاضطهاد والملاحقة والاعتقال؛ وكانت السلطة، لتبرير قمعها، تحاول وضع المتصوفة في خارج دائرة الشرع، عن طريق اتهامهم بالخروج عن السُنَّة، وكانت تستعين، في ذلك، بالفقهاء.
- **أسلوب الاحتواء**: عن طريق التقرب إلى بعض شيوخ التصوف، واستقطابهم، إما بادعاء الحكام باقتناعهم بمبادئ التصوف، وإما بإغداق الأموال على الطرقيين.

فأياً كانت العلاقة، ، فإنما تكشف عن الوزن الكبير الذي تمتع به الأولياء والمتصوفة في داخل المجتمع، وعن اتساع تأثيرهم في مختلف شرائحه[(٢)].

و- الطرق الصوفية :جسر عبره المسلمون والمسيحيون: ضمَّت الدولة العثمانية أراضي واسعة كانت مسيحية من قبل، وأدت إلى خضوع أعداد كبيرة من الرعايا الذميين. وفي ظل هذه الدولة كان العالم المسيحي منقسماً إلى أرثوذكس وكاثوليك، أما العالم الإسلامي فكان مصاباً بانقسام كبير بفعل المؤثرات الصوفية[(٣)]. وإن كان الوجه الأبرز لانقسام المسلمين ظاهراً تحت عباءة الطرق الصوفية، فإن ذلك لا يخفي الصراع المذهبي التقليدي الذي ساد بشكله الحاد في العصور الإسلامية السابقة، وقد يكون هذا الصراع قد اتخذ أدوات جديدة له في ظل الطرق الصوفية.

كان الأتراك، في القرون الأولى، على علاقات جيدة مع المسيحيين، ولأن التصوف أميل إلى المساواة بين كل الأديان، مثلما كانت الباطنية أميل إلى ترويج مبادئ لها شبيهة

---

(١)**دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ١٨٨- ١٨٩.

(٢) بوتشيش، ابراهيم القادري: م. س: ص ١٥١- ١٥٥.

(٣) جب، هاملتون :**المجتمع الإسلامي والغرب** (ج ٢): م. س: ص ٣٩٠.

بالمسيحية ، لهذا السبب كان السلاطين يحظون بمساندة كثير من المسيحيين في معاركهم ، وقد تزوج كثير منهم بمسيحيات. وكان لنظام الانكشارية ، بتجنيده المسيحيين فقط ، أثر في التقارب ، سيما إذا عرفنا أن هؤلاء كانوا يصلون إلى أعلى المناصب في الدولة [١].

كان نظام الدفشرمة (ضريبة الغلمان النصارى) قد ربطت بين الجماعة الإسلامية/ العثمانية وبين أكثر جماعات الذميين عدداً وأهمية [٢]. كما كان للتغلغل الصوفي ، داخل الفرقة الإنكشارية خاصة أنهم جميعاً من اصل مسيحي ، الذي قامت به الفرقة الصوفية البكتاشية ، أثر واسع في اكتسابها ملامح متعددة ذات طابع مسيحي ، السبب الذي أصبح فيه عدد كبير من الأولياء والمزارات ، في شتى ربوع البلقان وآسيا الصغرى ، موضوعاً للقداسة ، يقصدهما أتباع الديانتين المسلمون والمسيحيون [٣].

لكن عندما ضمت الدولة العثمانية إليها البلدان/الولايات الناطقة باللغة العربية ، أدى إلى تغيير في وضع الذميين ، إذ أصبح المسلمون أكثر عدداً ، وازداد ميل آل عثمان إلى السنية المتشددة التي فرضتها عليهم الضرورات السياسية [٤].

من جهة أخرى ، أصبح اقتصار الوظائف العليا على أشخاص وُلِدوا ذميين يبدو في نظر المسلمين أمر غير منطقي ؛ واشتدَّ الأمر عندما بذل (باباوات) وملوك أوروبا جهداً في القرن (٩ هـ/١٤م) لشنِّ حروب صليبية لاسترجاع البلقان ؛ عندها اعتقد المسلمون أن المسيحيين على اختلاف مللهم ، كانوا شيئاً واحداً ، لكن ثبت عدم صحة هذا الافتراض عندما فضَّل الأرثوذكس أن يحكمهم المسلمون لا الكاثوليك [٥].

على العموم ، كان في الشريعة الإسلامية ، ما لا يجعل المسيحيين مطمئنين إلى إمكانية اكتساب حقوقهم السياسية في داخل دولة يمثلون جزءاً من رعاياها ، فهي ، حقاً ، اعترفت بهم كذميين كخيار ثالث بين الإسلام والسيف ، لكن هذا الوضع ، في نظر المسيحيين ، هو خيار ينتقص من إنسانيتهم أولاً ومن مواطنيتهم ثانياً ، لأنه يحسبهم مخطئين ويصر على تذكيرهم بذلك (حتى يؤدوا الجزية وهم صاغرون) [٦].

---

(١) م . ن : ص ٣٩٣.
(٢) م . ن : ص٣٧٨.
(٣) م . ن : ص٣٦٠- ٣٦١.
(٤) م . ن : ص ٤١٨.
(٥) م . ن : ص ٤٣٤.
(٦) م . ن : ص ٤٧٦.

كانت هذه المعاملة، كما يحسب (جب) تستهدف إغراءهم بالتحول عن دينهم. وعلى الرغم من ذلك فإن وضع الذميين العثمانيين كان يختلف عن وضع سابقيهم لسبب أن أعداداً كبيرة منهم، في كل المراكز التجارية في الإمبراطورية، كانوا على علاقة بالأجانب المسيحيين الذين كانوا يميلون إلى أن يتعاملوا مع أبناء دينهم، وهذا ما أخذ يضعف العلاقات بينهم وبين مواطنيهم المسلمين [١].

إننا نحسب أنه ساد تاريخ العلاقات الإسلامية- المسيحية، محطة كانت تشكل بذرة إيجابية للتعايش الإسلامي- المسيحي، كانت هذه البذرة تثمر شيئاً فشيئاً بفعل عاملين إثنين لم يكتب لهما أن يستمرا، وهما:

- مشاركة المسيحيين السياسية في السلطة، وإن كان هذا يتم بشكل غير مباشر، من خلال تنظيم الفرقة الإنكشارية.
- أما الثاني فهو بدايات التقارب الثقافي الديني، والذي كان يتم بالواسطة من خلال الثقافة والطرق الصوفية. فسواء بلغت هذه الثقافة درجة من العمق الفكري أم لا، فإن مظاهر التقارب بين المسلمين والمسيحيين هو أمر يجدر الانتباه إليه، وهذه بالتالي مسألة يجدر التوقف أمامها للبحث والتدقيق.

٨- النمط الثقافي المعرفي المتخلف تحوَّل إلى مأزق للنظام السياسي العثماني

أ- نزوع الأتراك لبناء ثقافة أدبية بلغتهم القومية: كان الأتراك قبائل متنازعة مشتتة قدمت من آسيا الوسطى بدافع الغزو والغنائم، وليس لديها تراث ثقافي أو حضاري. وتأسست أولى دولهم بفعل النزعة الحربية. فعندما بنى الأتراك دولتهم الأولى، أخذوا عن الحضارتين الإسلامية والبيزنطية، وكان التفاعل بين هاتين الثقافتين ذا أثر إبان عهد السلاجقة، أسلاف الأتراك؛ ونشأت الدولة العثمانية، أيضاً، في محيط ديني بعيد عن موطن أهل السنة، ثم ما لبثت أن اتجهت إلى السنية ودخلت في مذهب أبي حنيفة بيد أنها احتفظت بآثار من السنن القديمة [٢].

---

(١) م. ن: ص ٤٧٨.

(٢) **دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ١٦٠.

فإلى القرنين (٨و ٩ هـ/١٤و١٥م) تُرَدُّ بداية التطور الذي لحق بمختلف اللغات الفصيحة المتباينة للأتراك في أجزاء العالم الإسلامي التركي [١]. ومنذ نهاية القرن (٩ هـ/١٥م)، أصبحت التركية العثمانية لغة أدب وثقافة [٢]، وأبرز حقيقة اتسمت بها اللغة التركية الفصحى القديمة هي الاسراف في استعارة ألفاظ وعبارات من اللغتين العربية والفارسية، والكلمات التي استعيرت منذ البداية تتصل بالدين والثقافة. وقد ساعدتها تلك الاستعارات على القدرة على التعبير، وأسهمت في تطورهم الثقافي، ولم يحاول الأتراك أن يقوموا بحركة مناهضة إلا في أواسط القرن (١٣هـ/١٩م) بعد أن ازداد الأثر الأوروبي في الأدب التركي [٣]، كما تداعت قبل ذلك الحركة إلى أن كانت أقربها إلى الواقع المحاولة التي انتهجت بلغة الأدب وجهة قرَّبتها من لغة التخاطب [٤].

إبان القرن (٦ هـ/١٢م)، كانت الثقافة الإسلامية قد استقرت في المدن الكبرى بآسيا الصغرى وأصبحت اللغة العربية اللغة الغالبة على الأعمال الرسمية ووثائق الدولة[٥].

وفي القرن(٨هـ/١٤م)، استمر انتشار الثقافة الإسلامية والتركية، وقد صنفت أعداد من الكتب باللغة التركية، وكان لمعظمها علاقة بالثقافة الإسلامية. إلى جانب ذلك نشطت حركة النقل إلى اللغة التركية، مثل كتب التفاسير وكتب الدين وكتب التصوف، وأخبار الأولياء والتاريخ الإسلامي، وهي الكتب التي تحتاج إليها المدارس. ومرجع ذلك يعود إلى الحركة الصوفية وبخاصة صوفية المولوية التي كان لها سلطان واسع في قصور الأمراء. في خضم هذه الحركة نمت القصص ضمن تآليف شعبية تصف غزوات النبي ومعجزاته، وأفعال علي بصفة خاصة، وكتب السِيَر، والكتب التي أُلِّفت في فاطمة والحسن والحسين وما جرى بكربلاء؛ وكانت هذه القصص مليئة بالأساطير والحوادث الخارقة والشياطين والجن والمعجزات والسحر [٦].

---

(١) م . ن : ص ٦٨.
(٢) م . ن : ص٨٢.
(٣) م . ن : ص ٨٥.
(٤) م . ن : ص٨٦- ٨٧.
(٥) م . ن : ص ١٠٩.
(٦) م . ن : ص١١٢- ١١٦.

وفي النصف الثاني من القرن (٨هـ/١٤م)، انتشر الشعر الصوفي باللغة التركية، وكان للشاعر التركي (نسيمي) أثر بالغ في النفس من خلال أغانيه الصوفية، و قلَّ من يدانيه بين الشعراء في المعرفة بالحب الصوفي أو في التعبير عنه [١].

ومنذ القرن (٩ هـ/١٥م)، ارتفع شأن اللغة التركية بوصفها لغة الدولة ولغة التأليف[٢]. وبعد أن تعزز وضع الترجمة إلى اللغة التركية، أخذت تتحول إلى لغة ثقافة، وارتفع شأن الأدب الصوفي بظهور فرق صوفية جديدة، فنقلت كتب وألفت كتب أخرى، واشتهر شعراء عديدون في كتابة الشعر الصوفي، وظهر أعلام صوفيون، أما قيام طرق صوفية جديدة فقد أدى إلى إنشاء مجموعة منتظمة من قصص الأولياء باللغة التركية، وكان لهذا اللون من التأليف شأن اجتماعي كبير، ولذا فقد زادت هذه القصص زيادة كبيرة منذ القرن (١٠هـ/١٦م) [٣].

في القرن (١٠هـ/١٦م)، بلغت قوة العثمانيين غايتها، وامتدَّ سلطان دولتهم فبلغ منتهاه في عهدي سليم الأول وسليمان الأكبر، فاتسعت مراكز الثقافة (المعاهد والتكايا والمدارس) وأصبح السلاطين وأمراؤهم يرعون أهل العلم والفن؛ ولجأ الشعراء إلى بلاط آل عثمان. وخلافاً لما هو سائد، فإن الأدب التركي ليس خالياً من سمة الإبداع، فهو يصوِّر أفكار العصر وحالة المجتمع ونتائج الفتوحات والظروف المحلية [٤].

زادت حركة الصوفية قوة في هذا القرن، وافتتحت التكايا في كل مكان، ونشطت المنظومات، وأصبح لكل طريقة أدبها الخاص، وكان لجميعهم شأن عظيم في تاريخ الدين، وكان البعض يعبر عن آرائه بحرية كلَّفته حياته أحياناً. وقد فشا أدب جماعات الزنادقة، ليس بين جماعاتهم، فحسب، بل بين الفرق السنية أيضاً؛ ونشط الأدب الشعبي إلى جانب الأدب الرفيع، وقد أذاعه رواة القصص، وقويَ موقع الحكايات والقصص [٥].

---

(١) م. ن: ص ١١٨.
(٢) م. ن: ص ١٢١.
(٣) م. ن: ص١٢٤- ١٢٥.
(٤) م. ن: ص١٣٢- ١٣٣.
(٥) م. ن: ص ١٣٧.

فعلى الصعيد الثقافي، كان عصر الأتراك العثمانيين يعاني من أزمات حادة ذات مسارات ثلاثة:

الأول: لم تنتم الطبقة الحاكمة إلى شعب له حضارة، لكنه بعد عمليات احتكاك وتفاعل مع الحضارات الأخرى، استطاع بالكاد أن يؤسس للغة قومية، ووقفت على رجليها بمساعدة من العربية والفارسية.

جلّ ما استطاع أن يحققه هذا الشعب، في البواكير الأولى لعصر الدولة العثمانية، دخوله بوابة الثقافة، بلغته القومية، على مستوى الأدب والشعر والقصص.

الثاني: كانت مضامين هذه الثقافة متأثرة بالمستوى الاجتماعي والثقافي المتخلف الذي كان يتحمس وينفعل بحالة من الانحطاط الديني والثقافي والتعليمي. وكان لثقافة العصر، طرق الصوفية، التأثير الأوفى والأكبر، حيث كان التصوف الساذج هو الذي يسيطر على عقول وأفئدة العامة من الناس.

فعلى الرغم من أن الانتماء للطرق الصوفية كان ذا خلفيات سياسية، وهو تعبير عن المعارضة للواقع السياسي والاجتماعي الذي كان سائداً، إلا أنه انحطَّ بالفكر الديني إلى مستوى الخرافات والسحر والشعوذات. وهذا المستوى من الثقافة ليس هو المؤهل لقيادة المجتمعات نحو التغيير، فهو يحمل بذور التحريض ذات الشحنات النفسية العالية، لكنه لا يتضمن خطوات مدروسة تجعل من هذه الشحنات خطة قابلة لتغيير الواقع؛ وإنه في الوقت الذي حاول فيه مشايخ الطرق ومريدوها أن يأتوا ببدائل تردم ثغرات الفكر السياسي الإسلامي، الذي عجز عن حل مشكلات السلطة السياسية، والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية لعامة الشعب، فإذا بهم ينحدرون بالثقافة الإسلامية إلى مستوى الانحطاط تارة والمروق تارة أخرى. لكن كل ذلك لا يستطيع أن يخفي عدداً من الإيجابيات التي أسدتها الطرق الصوفية، مثل التحريض على الجهاد في سبيل العقيدة وحماية الثغور الإسلامية من جهة، وفي رفع كلمة حق في وجه الظالم من جهة أخرى.

وعلى العموم كانت حياة العثمانيين العلمية خلواً أو تكاد من الأصالة والإبداع. وكانت فضيلة العلماء العثمانيين، ليست في عمق التفكير وجرأته، وإنما في الذاكرة الجامعة والتطبيق الجلد الصبور [1].

---

(١) بروكلمان، كارل: م. س: ص٤٨٢.

الثالث: كان الجمود يلف المؤسسة الفكرية الدينية، حيث كان الغالب الأعم في أوائل القرن (١٣هـ)/(أواخر القرن١٨م)، أن الأزهر كان يكتنفه الجمود، فكان علماؤه لا يذهبون في علومهم إلى أبعد من العلوم التقليدية، وأتباعه مأخوذون بالتصوف والمتصوفة، وبالشعوذة والخرافات. أما العلوم غير الدينية، فلم يكن لها أثر، أو أنه لم يكن لها إلا أثر ضئيل [١]، ولا شك، في أن هذه الأوضاع، في بلاد الشام وغيرها، لم تختلف كثيراً عما كان سائداً في مصر، وذلك على الرغم من سطوع نجوم متصوفة عظماء[٢].

لم يكن الجمود الفكري هو المظهر السلبي الوحيد الذي لفَّ المؤسسة الدينية فحسب؛ و إنما تحولت هذه المؤسسة إلى تابع للسلطة أيضاً؛ حصل ذلك بعد أن تولى علماء الدين مناصب القضاة، ابتداء من شيخ الإسلام في الأناضول نزولاً إلى قضاة الولايات. فكان القاضي يفض النزاعات وفقا لمبادىء الشرع (القرآن والسنة)، لكن في المقابل نرى أن هذا التنظيم قد ساده فساد ضمائر القضاة وانغماسهم في مهاوي الرشوة، وعبثاً حاول بعض السلاطين العثمانيين وضع حد لهذا الفساد، وعلى رأسهم بايزيد الأول منذ العام (٧٩٦ هـ/١٣٩٤م) [٣].

ب- حالة الانقطاع بين السلطات العليا والطبقات الشعبية: ينتج هذا المسار عن ثغرتان مهمتان في الجدار الثقافي للأتراك العثمانيين:

الأولى: أنهم حقاً اعتنقوا الدين الإسلامي، لكن اعتناقهم له كان من ضمن الوسائل المتاحة لديهم أولاً، وما استطاعت أن تهضمه طباعهم التي فطروا عليها ثانياً. فكانت الوسائل المتاحة أمامهم الطرق الصوفية التي احتلت موقعاً مؤثِّرا عندهم كشعب مقاتل محارب، وكشعب قبلي لا يمتلك حضارة بالأساس تعطي وتأخذ من الحضارات الوافدة إليهم. فهم في هذا السياق لم يستوعبوا الثقافة الإسلامية بشكل صحيح من جهة،

---

(١) جدعان، فهمي :**أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** :المؤسسة العربية: بيروت: ١٩٨١: ط ٢: ص ١٠٨.

(٢) م. ن: ص ١١٠.

(٣) بروكلمان كارل: م. س: ص ٤٧٣.

وشعروا بقيود ما فهموه منها على سننهم الدينية السابقة لإسلامهم، وأخذوا ما يتلاءم مع طبيعتهم الاجتماعية القبلية من جهة أخرى.

فكان تأثير الثقافة الإسلامية، في هذا السياق، ناقصاً، ولم يمسَّ مسار اتجاهاتهم ونظمهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

أما **الثغرة الثانية**: فكانت بارزة في مسألة التباين بين لغة الطبقة الحاكمة ولغة الطبقة المحكومة، سواء منها الموجودة في الولايات الأوروبية أو في الولايات العربية.

ولأن الدولة العثمانية اختارت الدين الإسلامي، وتحديداً المذهب السني الحنفي، كنظام ديني ثقافي سياسي، فإنما كان هذا الاختيار المذهبي موروثاً عن السلاجقة من جهة، والاختيار الديني لأسباب سياسية لها علاقة بطبيعة العصر من جهة أخرى.

إن اختيار الأتراك العثمانيين الانتماء الديني الإسلامي لم يكن يعني أبداً أنهم قادرون على قيادة الشعوب التي أخضعوها لسلطانهم؛ فهم، بالفعل، كانوا عاجزين عن قيادة مجموعة من الشعوب المتمايزة عنهم باللغة والقومية والثقافة، وتأتي مسألة اللغة على رأس تلك التمايزات؛ لهذا السبب لجأت الدولة العثمانية إلى نظام الحكم بالواسطة.

لم يحقق الحكم بالواسطة نجاحاً لأسباب تتعلق بوجود الفجوة بين الاتجاهات المصلحية لعلماء السلطة والاتجاهات المصلحية الشعبية. فعامة الشعب أعلنت الطلاق النفسي بينها وبين السلطة التي كانت سيفاً مصلتاً على رقاب الناس ومصالحهم، وانعكست هذه الحالة إلى حد كبير على علاقة العامة مع علماء الدين السنيين/ وسطاء الدولة، وقد كانت نتائجها الحاسمة فد انعكست، كما عرفنا سابقاً، علاقات إيجابية بين العامة والنظام الثقافي لشتى مذاهب الطرق الصوفية.

أن تقوم الدولة الحاكمة بمهمات (جباية الضرائب وبسط الأمن) كرابط وحيد بين الحاكم والمحكوم، وأن تكون السلطة الوسيطة (الإقطاعيون وعلماء الدين) الرابط بين الحاكم والمحكوم في الوقت الذي تتناقض فيه مصالحها وانتماءاتها الطبقية والفكرية مع الواقع الطبقي والثقافي للفئات المحكومة، هو أمر يتناقض مع الحدود الدنيا في علاقة السلطة السياسية مع عامة الشعب. إن هذا، بلا شك، يترك فراغاً كبيراً؛ ودفع هذا الفراغ بزعامة الطرق الصوفية التي كانت أقرب، طبقياً وثقافياً وسياسياً، إلى الطبقات المحكومة،

إلى أن تملأه عندما قادت العامة بشكل مباشر، فهي تستطيع تثويرها في وجه الحاكم متى شاءت أو أن تدعوها للاستكانة. فمع مرور الزمن- كما نحسب- أخذ بعض هؤلاء ينحازون إلى مصالحهم الذاتية باستخدام تأثير سلطتهم على العامة في سبيل تحقيق أغراض خاصة. وهذا يُعَدُّ إشكالية أخرى للبحث تصب في دائرة معرفة الاتجاهات النخبوية التي سادت أو تسود في عصور التخلف الثقافي والمعرفي في الأوساط الشعبية.

٩- انعكاس المؤثرات الحضارية الأوروبية على الوضع السياسي والأيديولوجي للإثنيات داخل الإمبراطورية العثمانية الإسلامية الأممية.

إبان القرن (١٣هـ//١٨م) بدأ أثر الحضارة الأوروبية في الظهور مترافقا مع حدثين: بعد أن اصبح للأتراك العثمانيين ثقافة خاصة بهم من جهة، وفي الوقت الذي بدأت تستشعر فيه الدولة العثمانية بالضعف السياسي إزاء أوروبا من جهة أخرى [١].

أخذت المؤثرات الأوروبية تظهر على الاثنيات القومية والدينية في داخل الإمبراطورية العثمانية وفق ثلاثة مسارات: المسار التركي العثماني، والمسار الإسلامي، والمسار القومي العربي. فكانت العوامل الداخلية سبباً أساسياً قابلا لتلقي التأثيرات الحضارية الأوروبية، ومن هذه العوامل التالية:

- بداية انحلال الإمبراطورية العثمانية، ومنها عجز النظام السياسي الإقطاعي العسكري عن قيادة الشعوب المتمايزة الأعراق والأديان والحضارات.
- جمود الفكر الديني وتخلفه عن مواكبة مراحل التطور، لأنه في الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية تدير الشعوب الخاضعة لها بواسطة علماء الدين، كان هؤلاء يتخيلون أنهم يقودون الأمة الإسلامية بنظام تركي إسلامي تحت راية الخلافة الإسلامية.
- تسابقت الإدارات السياسية الوسيطة المحلية، واقتتلت في سبيل الحظوة برضى السلطان لتمتين أسس إدارتها السياسية وتحسين شروط استغلالها الاجتماعي

---

(١)**دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ١٦٠.

والاقتصادي لعامة الشعب، وكثيراً ما كانت هذه الإدارات تسعى للاستقلال الذاتي في داخل دائرة السلطنة العثمانية.

فكيف انعكست هذه العوامل على تحديد اتجاهات المسارات الثلاثة، وكيف انفعلت وتأثرت بموجة التغييرات القادمة من أوروبا ؟

أ- **المسار الأول:** انعكاس المؤثرات الأوروبية على الوضع التركي: كان هذا المسار هو الأكثر قبولا والأسرع تأثيراً بما جاء من الغرب، فالمجتمع التركي العثماني كان مجتمعاً وليداً في الحضارة بجانبيها الديني والمادي. فهو ليس المجتمع الذي له عقائده الدينية الإسلامية التي التصق بها والتصقت به، لأنه لم يستطع أن يتمثلها بشكل صحيح لأكثر من سبب ذاتي: أصوله القبلية التي لم تستطع أن تتطور ثقافياً بسرعة، وجهله للغة العربية كشرط أساسي لاستيعاب العقيدة الإسلامية.

كان الدين الإسلامي، بالنسبة للمجتمع العثماني، واسطة تساعده على كسب ولاء الشعوب الإسلامية التي أخضعها بفعالية قوته العسكرية، وهذا ما يفسر استقدامه للعلماء وتنظيمهم في مؤسسة خاضعة لإشرافه المباشر وسيطرته، لا سيما وأن تلك المؤسسة كانت تشكل الساعد الأيمن له والغطاء الديني المؤثر لتدعيم سلطته السياسية.

وهو ليس المجتمع الذي استطاع أن يؤسس له حضارة مادية أو ثقافية تميزه عن غيره من المجتمعات، سواء على صعيد الإنجازات العلمية من عمران وإدارة، أو على صعيد الإنجازات الثقافية الفلسفية والأدبية؛ و إنما كان على صعيد الحضارة، يقع في دائرة الانفعال بعلاقاته مع الحضارات الأخرى، ويأخذ عنها من دون أن يعطيها.هذه هي الصورة التي كان عليها الوضع العثماني، على الرغم من أنه بنى متأخراً، ثقافة أدبية خاصة به وبلغته القومية، التي لم تتجاوز الأدب والقصص والشعر واللغة، والتي اكتسبت شخصيتها المميزة بحلول القرن (١٢هـ/١٨م).

ففي سياق انفعالاته السياسية بالثقافتين العربية والفارسية، كانت له انفعالاته بالثقافة الإسلامية، بوجهها الصوفي؛ وهو قد نهل، أيضاً، وفي زمن سابق، من التراث السلجوقي والبيزنطي والمسيحي؛ كما وإن تأثراته بالحضارات الأوروبية لم تنقطع من خلال سيطرته على أجزاء واسعة من الأراضي والشعوب والأوروبية.

فلما جاءت رياح التغيير من أوروبا، انطلاقا من حضارتها التي كانت قد نضجت في تلك المرحلة، لم يجد الأتراك العثمانيون حرجاً كبيراً في أن ينهلوا من تلك الحضارة ويتأثروا بها بشكل حر واسع ومن دون أية قيود.

ففي بداية ضعف الدولة العثمانية، أي منذ النصف الثاني من القرن (١٢هـ)/ الربع الثاني من القرن (١٨م)، لم تعد الثقافة العثمانية الخالصة وقفاً على طائفة العلماء بعد أن ظهرت طبقة جديدة من المثقفين العثمانيين بفعل نشأة الطباعة في العام(١١٤٠هـ/ ١٧٢٧م)، التي أصابت الطبقات العليا، والتي كان معظم أفرادها يشغلون مناصب في الحكومة، فخرج منها صدور/ سلاطين عظام. فأحدثت هذه الظاهرة تغييراً كبيراً في الصيغة الحربية القديمة التي كان يتصف بها الحكم العثماني، وقد أحدث ذلك ثغرة في بنية النظام القديم.

اهتمت هذه الطبقة بالإصلاح، خاصة في الجيش. ولما لم يكن لها صلات بالطبقات الإسلامية الدنيا، فثار المتضررون منها، بحيث اتفق الإنكشارية مع طائفة كبيرة من العلماء؛ إلا أن إصرار هذه الطبقة على المضي في الاصلاحات دفع أحد سلاطينها، محمود الثاني (١٢٢٣- ١٢٥٥هـ/١٨٠٨- ١٨٣٩م)، إلى التنكيل بالعلماء وإحداث المذبحة المشهورة بالانكشارية في العام (١٢٤٢هـ/١٨٢٦م) [(١)].

ومنذ العام (١٢٥٥هـ/١٨٣٩م) بدأ عصر قوانين الاصلاحات فى السلطة بإلغاء الضرائب وإعلان المساواة بين جميع رعايا الدولة؛ وتتالت الإصلاحات في الأعوام، (١٢٧٣هـ/١٨٥٦م) و(١٢٨١هـ/١٨٦٤م) و(١٢٩٣هـ/١٨٧٦م)، إلى أن جاء السلطان عبد الحميد الثاني، في العام (١٢٩٣هـ/١٨٧٦م)، متحدياً إرادة النخبة العثمانية الإصلاحية، لكي يلغي الدستور الجديد في العام (١٢٩٥هـ/١٨٧٨م) [(٢)].

وفي أوائل القرن (١٤هـ)/ أواخر القرن (١٩م)، عرفت الدولة العثمانية تمايزات متعددة بين النظام القديم ومرحلة التنظيمات التي ابتدأت في العام (١٢٥٥هـ/١٨٣٩م)، وكانت بداية لمرحلة تحولات في المجتمع والسلطة، تزامنت مع وضعية اجتماعية داخلية

---

(١) **دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م. س: ص ١٨٣- ١٨٩.

(٢) المحافظة، علي :**الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**: م. س: ص ٢٠- ٢٢.

من جهة، ومع الصراع الدولي للتسابق على وراثة الرجل التركي المريض من جهة أخرى. وقد أفرزت هذه المرحلة، على صعيد الإثنيات الأخرى وخاصة العربية الإسلامية منها، تجربة العمل السياسي المحلي الذي قدم حلولاً متضاربة لمواجهة الأزمة، فحمل بعضها نزعة عثمانية تمحورت حول الإصلاح واللامركزية، وحمل بعضها الآخر نزعة استقلالية عبَّرت عن نفسها في محاولة إبراز خطاب قومي [١].

تمثَّل المأزق السياسي العثماني، بشكل أساسي، في عجز الدولة عن أن توحِّد مجتمعات متنوعة ومتعددة، وعجزت عن أن تضبطها في أطر تنظيمية واحدة وإدارة مركزية قوية، في وقت تعدَّدت فيه مشاريع السلطات المحلية في الولايات، كما تعددت فيه سياسات مناطق النفوذ من قبل الدول الغربية [٢].

قد تكون النخبة العثمانية، بعد أن فشلت في تركيز حكم قادر على الامساك بكل مفاصل الإمبراطورية، وبتأثير من الغرب، قد اتجهت إلى التحول نحو القومية الطورانية يكون فيها لكل مواطن، حقوقه السياسية والمدنية أياً كان دينه [٣].

فكان القضاء على الحكم الحميدي في تموز/ يوليو العام (١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، على أيدي جمعية تركيا الفتاة، فاتحة عهد جديد في انحياز الأتراك نهائياً إلى جانب القومية الطورانية، التي حاولت أن تتحدى انتصار فكرة الكرامة العربية، فوطدت العزم على الانتفاع بفكرة الجامعة الإسلامية لخدمة انتصار فكرة الطورانية. وعندما قامت بجملة من الممارسات لتحقيق حلمها دفعت العرب إلى ردود فعل قومية وخلقت في نفوسهم روح العداء للأتراك، أسفرت عن قيام حركة وطنية تركية راح روَّادها يهاجمون الإسلام على أنه نظام حكم ديني، وتأسس منها حركة علمانية تركية [٤].

وبفعل تداعي الأسس التي قامت عليها الإمبراطورية العثمانية، وبعد أن ثبت فشلها، فقد أعلنت الجمهورية التركية فى ٢٩ تشرين الأول/ اكتوبر سنة (١٣٤٢هـ/١٩٢٣م)، وأنتخب مصطفى كمال أتاتورك رئيساً لها، وكانت الرغبة متجهة نحو الاحتفاظ مؤقتاً

---

(١) كوثراني، وجيه: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**: م.س :ص ٢١٤.

(٢) م.ن: ص ٢١٥.

(٣)**دائرة المعارف الإسلامية** (م ٥): م.س: ص ١٨٥.

(٤) زين، زين نور الدين: م.س: ص ٨٣- ٩٠.

بالخلافة، فاختير عبد الحميد ابن السلطان عبد العزيز لهذا المنصب؛ فأدرك مصطفى كمال، بعدها، أن زعيماً دينياً أعلى معترف له بهذه الصفة في العالم الإسلامي خليق بأن يصبح، سواءٌ شاء أم أبى، نقطة الدائرة التي تلتقي عندها آمال الرجعية؛ فوطّد العزم على أن يسير بدولته في طريق الحضارة الأوروبية، ولذلك آثر أن يتخلى عن المنافع التي كانت دولته جديرة بأن تجنيها لو رغب في إبقائها مركزاً روحياً للإسلام. لكنه في ٣ آذار/ مارس العام (١٣٤٣ هـ/ ١٩٢٤م)، اتخذت الجمعية الوطنية التركية قراراً بإلغاء الخلافة وإخراج الخليفة من البلاد. ومن بعدها أخفقت جميع المحاولات التي بُذلت في سبيل إحياء الخلافة في البلاد الإسلامية الأخرى [١].

قبل أن نبدأ عرض المسار الثاني وتوضيحه، نرى أولاً وجوب الإشارة إلى أنه بين المسارين الثاني والثالث جملة من العلاقات المتداخلة ومنها التطلع، نحو مضامين الوجهة القومية العربية، لكنهما يتمايزان ببعض المنطلقات وأهمها: أن التيار الديني انطلق من ضرورة التجديد على صعيد الإسلام كمدخل أساسي لمعالجة المآزق التي فشل النظام الإسلامي العثماني في إيجاد حلول لها؛ أما التيار الآخر فقد انطلق من حيثيات قومية عربية وحدوية لإيجاد حلول لتلك المآزق بصرف النظر عن الانتماءات الدينية.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن المسارين معاً قد اتفقا على وجود مآزق على صعيدي السياسة والفكر، كعوامل داخلية باتجاه التأثر برياح التغيير القادمة من الغرب من جهة، وكانت وسائل مرور تلك الرياح واحدة من جهة أخرى.

فكيف وفدت هذه المؤثرات، وكيف تلقى كل تيار تأثيرات الحضارة الأوروبية؟

لقد سبق نشأة المسارين جملة من الأحداث والمتغيرات، ومن أهمها:

ضمن دائرة التسابق الأوروبي الأمبريالي تجاه المنطقة العربية، قام نابوليون برنابرت بحملة عسكرية فرنسية ضد مصر في العام (١٢١٣هـ/١٧٩٨م)، لكن هذه الحملة فشلت على أبواب فلسطين وسورية. وفي المقابل، امتدَّ الصراع الإنكليزي- الفرنسي باتجاه مصر، أيضاً، بواسطة عملائهما منذ العام (١٢٢١هـ/١٨٠٦م)، عندما أنزل الإنكليز جيوشهم في الإسكندرية، فكانت نتيجة هذه الحملة الفشل. وعلى العموم فقد شهدت

---

(١) بروكلمان، كارل: م. س :ص٦٩٥- ٦٩٦.

المنطقة منذ أوائل القرن (١٣هـ/١٩م)جملة من القلاقل المحلية، وبداية جدية للتدخل الاستعماري [١].

استمرت الحملة الفرنسية على مصر، ثلاث سنوات(١٢١٣- ١٢١٦هـ/١٧٩٨-١٨٠١م)، وكانت فاتحة لإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، وتكاثرت هجرة الإرساليات التبشيرية باتجاه المنطقة العربية. وكانت الطباعة قد وصلت إلى المنطقة، قبل ذلك، مع قدوم أول مطبعة إلى دير قزحيا في لبنان في العام (١٠١٠هـ/١٦٠١م)، ثم إلى دير يوحنا في العام (١١٥٠ هـ/ ١٧٣٧م). لكن الصحافة ظهرت لأول مرة، في مصر في أثناء الاحتلال الفرنسي، واقتصرت الترجمة في بادىء الأمر على الكتب الدينية، واتخذت طابعاً فردياً غير منظم، ثم نشطت الجمعيات العلمية، فظاهرة الاستشراق.

- **المسار الثاني**: حركة التجديد الإسلامي ردة فعل ضد التخلف الداخلي وإستجابة للمؤثرات الأوروبية: عمل في داخل هذا المسار تياران من علماء الدين:
- تيار التجديد الإسلامي لذاته، وهو قد سبق وصول المؤثرات الأوروبية.
- تيار التجديد الإسلامي متأثراً بحضارة أوروبا، عمل على التوفيق بينها والإسلام.

فبالنسبة للتيار الأول: فقد أثار الجمود الفكري والتقليد الأعمى وما علق بالإسلام، منذ أن أُغلق باب الاجتهاد في القرن (٤ هـ/١٠م)، من ضلالات وبدعٍ وما نشأ من طرق صوفية. أدرك عدد من العلماء المتنورين الحاجة إلى الإصلاح، بدءاً من ابن تيمية (٦٦١- ٧٢٨ هـ/١٢٦٢- ١٣٢٧م). ثم الدعوة الوهابية التي كانت أول رد فعل ديني على مفاسد المجتمع الإسلامي في العصور الدينية، وتنتسب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥- ١٢٠٦هـ/١٧٠٣- ١٧٩١م)، وقد نادت بالعودة بالإسلام إلى صفائه الأول، والتوحيد، وإنكار تأويل القران، وفتح باب الاجتهاد، والدعوة إلى التقشف. ولأن الوهابية صدمت المسلمين في عنفها وشدة تصلبها فقدت عطف وتأييد المسلمين السنة وعدُّوها هرطقة [٢]. ويأتي من داخل هذا التيار [٣]:

---

(١) لوتسكي: م.س: ص ٤٣- ٦٣.

(٢) المحافظة، علي :**الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** :م.س: ص ٣٧- ٣٩.

(٣) م.ن: ص ٤٩- ٦٩.

- الألوسيان: شهاب الدين محمود الألوسي (١٢١٧- ١٢٧٠هـ/١٨٠٢- ١٨٥٣م)، و محمود شكري الألوسي (١٢٧٣- ١٣٤٢هـ/١٨٥٦- ١٩٢٤م)، وانحصرت دعوتهما بتنقية الدين مما علق به من شوائب، واتِّباع السلف في مسائل العقيدة، وقد تأثَّر الأول بالتصوف النقشبندي.
- الحركة السنوسية: مؤسسها محمد بن علي السنوسي في الجزائر (١٢٠١- ١٢٧٥هـ/ ١٧٨٧- ١٨٥٩م)، ونادت بالعودة بالإسلام إلى نقائه الأول، والى أن الكتاب والسنة مصدرا الشريعة، فتح باب الاجتهاد، تنقية الدين من البدع، الإيمان بمباديء الصوفية، حصر الإمامة بقريش، الإيمان بالمهدوية.
- حركة المهدي في السودان: مؤسسها محمد بن أحمد بن السيد عبد الله (١٢٦٠- ١٣٠٢هـ/١٨٤٤- ١٨٨٥ م)، وقد دعت للأخذ بالكتاب والسنة، توحيد المذاهب الأربعة، تحريم زيارة القبور، والقضاء على الفساد السياسي.

كان من مميزات هذا التيار، أنه أخذ على عاتقه، وقبل دخول المؤثرات الأوروبية، أن يعالج من وجهة نظره الدينية مختلف المشاكل التي كانت قد استشرت في داخل المسلمين، وحسب أن السبب يكمن في الابتعاد عن أصول الدين، وكان رواد هذا التيار قد وُجدوا في معظم بقاع الإمبراطورية العثمانية الإسلامية.

بعد أن واجه المجتمع الإسلامي التأثيرات الغربية، أخذت مكانة العلماء بالاهتزاز، وأخذت سلطتهم تنحسر أمام طبقة جديدة من الموظفين والمحامين والصحافيين الذين حلوا محلهم كطليعة مثقفة [1]، وانحسر النموذج الإسلامي أمام تقدم الطراز الغربي بحد أن استحدثت طبقة إدارية لا يوجهها حكم التقاليد، فشكلت نخبة اجتماعية جديدة، وشكلت نواة طبقة من رسميي الحكومة نتيجة الإصلاحات التعليمية المستحدثة [2].

رفض العلماء المشاركة في التيار الجديد، وأصبح التعبير عنه بدعة تستحق التوبيخ، وأسهم جمود العلماء في إعاقة تطوير الأزهر الثقافي، وأعطى مبرراً لاتهامهم بالتخلف، وخبا نفوذهم السياسي عندما قصر المسلم الحديث دور الدين على الناحية الروحية [3].

---

(١) السيد، عفاف لطفي: م. س. ص ٢١٦.
(٢) م. ن: ص ٢٣٤.
(٣) م. ن: ص ٢٣٧.

أما التيار الثاني: فتأثر بالاتجاهات الحضارية الوافدة من أوروبا، وبدأت الجهود بالفعل، في العام (١٢٢٠ هـ/ ١٨٠٥ م)، مع محمد علي باشا الذي قام بإرسال البعثات العلمية إلى فرنسا، وكان على رأس البعثة الأولى في العام (١٢٤٣هـ/١٨٢٦م) رفاعة الطهطاوي (١٢١٦- ١٢٩٠هـ/١٨٠١- ١٨٧٣م) الذي وعى بشكل جيد واقعة انهيار الحضارة الإسلامية [١]. نشأ في مواجهة العلوم الغربية اتجاهان:

- الأزهر والأزهريون الذين اعتقدوا أن العلوم الشرعية هي الأساس واكتفوا بها.
- المفكرون الإصلاحيون الذين وقفوا موقفاً إيجابياً من تلك العلوم وعدُّوها الأساس لقيام الحضارة المتفوقة ونموها، ورأوا ضرورة اقتباسها والأخذ عنها بدون تردد[٢].

كانت القضية المشتركة التي اجتمعت حولها فئة المثقفين في القرن (١٣ هـ/ ١٩م)، هي قضية الإصلاح والخروج من الواقع المرير، واقع التخلف؛ لكنه عند تحديد الوسيلة كان كل فريق يسلك سبيله الخاص، وفي الحالتين كانت التأثيرات الإسلامية مستمرة الحضور، وكانت تتأرجح بين الماضي والحاضر والمستقبل: بين العالم الإسلامي كله أو العالم العربي فقط؟. وقد نشطت هذه الحركة، أيضاً، في الرد على أنواع النقد والتجريح التي كانت تواجه الإسلام من بعيد أو من قريب، وقد تبددت جهود كثيرة في رد ادعاءات خصوم الإسلام، ولهذا انصرف المفكرون المسلمون إلى المواقف الدفاعية والتسويغية [٣].

شملت هذه الفئة: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي (١٢٥٥- ١٣٠٨هـ/ ١٨١٠- ١٨٩٠م)، وأحمد بن أبي الضيَّاف (١٢١٩- ١٢٩١هـ/١٨٠٤- ١٨٧٦م)، وجمال الدين الأفغاني (١٢٥٤- ١٣١٤هـ/١٨٣٨- ١٨٩٧م)، وأحمد رضا والشيخ علي يوسف وعبد الله النديم (١٢٦١- ١٣١٤هـ/١٨٤٥- ١٨٩٧م)، وعلي مبارك (١٢٣٩- ١٣١١هـ/١٨٢٤- ١٨٩٣م).

فأما ما لم يتم الاجماع عليه بينهم هو الأساس الذي ينبغي التركيز عليه أكثر من غيره في تحقيق الرقى والتقدم. وليست هذه المسألة حديثة النشأة و إنما اتَّخذت في تاريخ الفكر الإسلامي صوراً عديدة:

---

(١)جدعان، فهمي: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**: م. س: ص ١١١.
(٢) المحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عمر النهضة: م. س: ص ٢٣٦.
(٣) جدعان فهمي: **أسس التقدم**...: م. س: ص ١٧٩.

- صورة الفعالية العقيدية الخالصة التي أنتجت الفرق الكلامية الإسلامية.
- صورة الفعالية العملية، أو الفقهية الخالصة (المعاملات، العبادات)، وأنتجت الفقه وأصول الفقه.
- صورة النظر العقلي وأنتجت فلسفات متعددة تتراوح بين قضايا العقل الخالص وقضايا الإيمان.
- صورة الانصراف عن عالم الشاهد إلى حياة الروح الخالصة فأنتجت الصوفية.
- صورة التوحيد النظري بين الإسلام والمدنية، لكن لم يحدِّد المفكرون الأساس أو الأسس الجوهرية التي ينبغي التعويل عليها من أجل تحقيق تقدمها (١).

وفي السياق ذاته، ردَّ المفكرون العرب في العصور الحديثة التقدم إلى أساس أحادي، فردَّها بعضهم إلى العقيدة التوحيدية، والاقرار بمبدأ التوحيد مثل ما فعل الشيخ محمد بن عبد الوهاب والشيخ محمد عبده (١٢٦٦- ١٣٢٣هـ/١٨٤٩- ١٩٠٥م).

وكانت عند البعض الآخر مُستلهَمة من ضرورة وجود السلطة الوازعة وتطلعات الفرد والمجتمع السياسية. وعند البعض الثالث قيماً مُؤسَّساً على قيمة المدنية أو على القيم الاجتماعية- الأخلاقية، أو على القيم الاقتصادية. أما المركبات الشمولية المتكاملة التي أدرك أصحابها أن تعدد الأسس أو العلل هو الأصل في طريق التقدم، فلم تظهر إلا في وقت متأخر جداً (٢).

وعلى العموم فالفكر الاعتقادي الإسلامي الحديث قد تحرر من قيود وتصورات كثيرة كانت تُكبِّله، و انتقل من حالة التجريد والسكون إلى حالة التنوع والحركة (٣).

ج- **المسار الثالث: الاتجاهات القومية العربية والتحرر من قيود أحادية الرابطة الدينية**: في القرن (١٣هـ/١٩م) تغلغلت آراء الثورة الفرنسية، وحملها طلبة العلم العرب معهم إلى المنطقة العربية. هذه الآراء هي الحرية والمساواة والإخاء، وكانت معروفة في الحضارة الإسلامية، لكن الجديد فيها هو معانيها الجديدة.

---

(١) م. ن: ص١٨٠- ١٨١.
(٢) م. ن: ص١٨٣.
(٣) م. ن: ص ٢٥١.

كانت الحرية تخضع للنقاش الديني من حيث الجبر والاختيار الإلهي كما عند الفرق الإسلامية (الجبرية والقدرية والمعتزلة)؛ أما المساواة فقد زخر بها الأدب الديني من حيث إنها مساواة المؤمنين أمام الله، فلا يفضل واحدهم الآخرين إلا بالتقوى.

لكن الجديد الذي دخل معنى ا الحرية هو المعنى الحياتي العلماني، أي حرية الناس في حياتهم السياسية والمدنية، ومساواتهم أمام القضاء وفي الفرص المختلفة [١].

وقد وصلت إلى المنطقة فكرة الثورة على السلطان (الثورة على الاستبداد في الثورة الفرنسية)، والثورة ضد الأجنبي تؤدي إلى الاستقلال (كما في ثورة أميركا على بريطانيا)، ودخلت فكرة الدستور بما تحتويه من توضيح لحقوق الشعب وتحديد لسلطة الحاكم الذي كان مطلق التصرف، لا حدود لقوله أو لظلمه [٢].

وكان من تأثيراتها، أيضاً، الاحساس بوجود العلم والرغبة في التعرف عليه، وقد وصلت، عن طريق الفكر السياسي والأدب، مسألة القومية التي استولت على العواطف[٣]. فمنذ العام (١٣٢٦ هـ/ ١٩٠٨م) سادت البلاد العربية ثلاثة اتجاهات:

- أن تكون الخلافة عربية.
- إعطاء صلاحيات كبيرة للأمصار العربية وقدر من الحكم الذاتي في داخل الإمبراطورية العثمانية.
- الاستقلال التام عن العثمانيين، وإقامة دولة عربية موحَّدة [٤].

فمنذ حملة نابليون بونابرت على مصر، انفتح الباب المصري أمام المباديء الوطنية والديموقراطية والعلمية والعلمانية، وغيرها من الأفكار؛ وانتقلت هذه المباديء إلى لبنان بواسطة الحملة التي قادها ابراهيم باشا في الأعوام (١٢٤٧- ١٢٥٦هـ/١٨٣١-١٨٤٠م)، فأسبغ حقوقاً وامتيازاتٍ على غير المسلمين، واستعمل القوة مع مسلمي دمشق وصفد عندما اعترضوا على تغيير حالة مواطنيهم الذميين، فشجَّعت هذه السياسة

(١) زيادة، نقولا: **شاميات (دراسات في الحضارة والتاريخ):** دار رياض الريس: لندن: ١٩٨٩: ص ٢٨٢.
(٢) م. ن: ص٢٨٣.
(٣) م. ن: ص٢٨٤.
(٤) م. ن: ص٢٩٣.

الإرساليات الأجنبية، اليسوعية والإنجيلية والبروتستانتية، أميريكية وبريطانية، فازدهرت المدارس الوطنية وصدرت الصحف والمجلات وتأسست الجمعيات الأدبية، وكان من أهم الروّاد اللبناني بطرس البستاني (١٢٣٤- ١٣٠٠هـ/١٨١٩- ١٨٨٣م)، الذي مهّدت كتاباته الطريق لتنبيه الوعي القومي وبدء ظهور حركة القومية العربية [١].

كانت الفروقات الاجتماعية، داخل الولايات العربية، تحول دون نشوء وعي قومي صحيح. بالإضافة إلى الأقليات القومية من أكراد وأرمن وشركس؛ فكانت مصالح البدو والفلاحين تتباين مع مصالح سكان المدن الاقتصادية؛ كما أن توزع أبناء البلاد إلى سُنَّة وشيعة ودروز ونصيرية، من جانب، وكاثوليك وموارنة وملكيين ويعاقبة تابعين لروما، وأرثوذكس ونساطرة من جانب آخر، تلعب دوراً معيقاً في إنماء هذا الشعور. لكن الواقع أن الشعور بقومية واحدة أخذ يتنامى لكي يشدَّ السوري إلى السوري في نضال مشترك ضد الأتراك العثمانيين؛ وشقَّ طريقه، في بداية الأمر، في داخل الأوساط الراقية، تحت تأثير الثقافة الفرنسية [٢].

لقد سبق المسيحيون العرب المسلمين إلى التحسُّس بالشعور القومي، وإلى المجاهرة بالحركة القومية؛ و تشكَّلت على أيديهم أولى الجمعيات السرية، التي ندَّدت بالحكم التركي، مثل جمعية بيروت السرية في العام (١٢٩٢هـ/١٨٧٥م)، وجمعية حقوق الملَّة العربية في العام (١٢٩٨هـ/١٨٨١م).

انخرط عدد من علماء الدين المسلمين، مثل الكواكبي والشيخ طاهر الجزائري، في الدعوة إلى الإصلاح الديني والإصلاحات السياسية؛ وقد مهَّدت دعوتهما الطريق من أمام تشكيل الجمعيات والمنظمات السرية لمقاومة الاستبداد التركي في مطلع القرن العشرين. فمنذ تلك المرحلة نشأ عدد من الجمعيات القومية العربية، مثل: جمعية الإخاء العربي- العثماني (١٣٢٦هـ/١٩٠٨م)، والجمعية القحطانية (١٣٢٧هـ/١٩٠٩م)، والمنتدى الأدبي (١٣٢٧هـ/١٩٠٩م)، وجمعية الجامعة العربية (١٣٢٨هـ/١٩١٠م)، وجمعية العهد (١٣٣١هـ/١٩١٣م)، وجمعية العلم الأخضر (١٣٣٠هـم١٩١٢م)، والجمعية الإصلاحية البيروتية (١٣٣١هـ/١٩١٣م)، وجمعية البصرة الإصلاحية (١٣٣١هـ/ ١٩١٣م)[٣].

---

(١) حتي، د.فيليب :**تاريخ العرب** :م. س: ص ٨٤٣- ٨٤٧.

(٢) بروكلمان كارل: م. س: ص ٧٥٦.

(٣) المحافظة، علي: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**: م. س: ص١٢٩- ١٤٧.

كانت الاتجاهات العاملة في سياق هذا المسار تُعبِّر، في بداية الأمر، عن حالة الانقسام الديني، وإذا قمنا بترتيبها استناداً لمضامينها السياسية والعقيدية لوجدنا أن أنها تخفي وراءها أغراض عقيدية دينية إسلامية موروثة. لذا كانت الدعوات الإصلاحية، على الصعيد السياسي تتمحور حول دعوتين:

- اللامركزية ذات المضمون الإصلاحي في الولايات العربية، والمحافظة على اللغة العربية، مع قدر من الحكم الذاتي في داخل الإمبراطورية العثمانية؛ أو تتضمَّن مشروع إنشاء مملكة عربية تتمتع بالاستقلال الذاتي وترتبط بالسلطنة العثمانية. وكان روَّادها من بعض العلماء المسلمين العرب، وبعض النخب الإسلامية.
- كان هناك ما يصح أن نحسبه منسجماً مع الدعوة الإسلامية، وهو ينطلق في بعض جوانبه من انحياز للعروبة الإسلامية، وكان يُعبِّر عن ذلك اتجاه يرفض الخلافة العثمانية، ويدعو إلى خلافة عربية؛ وكان هذا الاتجاه ينسجم تماماً مع الدعوات الإسلامية السابقة التي دعا فيها فقهاء كثيرون إلى اشتراط قرشية الخليفة.

فإذا كان الاتجاهان المذكوران يُعبِّران عن اتجاهات قومية، فهما دعوة واحدة من حيث انتسابهما إلى خلفيات عقيدية إسلامية، أو اتجاهات سياسية لإسلامية. فسواء دعا أي منهما إلى اللامركزية أو الانفصال، فإن البصمات الإسلامية واضحة فيه، بل إن قاعدة انطلاقهما الأساسية هي العقيدة الإسلامية.

أما الدعوة الثانية فتبنَّت الاتجاهات الداعية إلى الثورة على الأتراك والانفصال عن الدولة العثمانية، وإنشاء دولة عربية مستقلة، ويمثل هذا الاتجاه جمعية العربية الفتاة[١].

في هذا السياق كان التمييز بين رعايا الدولة العثمانية يتم على أساس الانتماء الديني: «مسيحي» و«مسلم»، لذلك لم يرتفع أي شعور بالتمييز بين عربي وعثماني [٢]، فلماذا ارتفعت، إذاً، الأصوات المطالبة بالاستقلال الذاتي؟

يعيد، زين زين، هذا التحول إلى جملة من الأسباب :

(١) م. ن: ص ١٤٧- ١٤٨.
(٢) زين، زين نور الدين: م. س: ص ٤٣.

- على الرغم من أن الحركة الوهابية كانت إسلامية صرفة إلا أنها بشَّرت بعودة الخلافة إلى العرب [(١)].

- لم تكن حركة محمد على باشا ذات أهداف وطنية عربية بسبب شعور جميع المؤمنين، في ذلك العصر، بالأخوة الدينية [(٢)].

- أما في لبنان، فلم يشعر المسيحيون بأن الحكومة العثمانية هي حكومتهم، وقد دفعهم عامل الحرب الأهلية في العام (١٢٧٧هـ/١٨٦٠م) إلى المطالبة بالانفصال التام عن الإمبراطورية العثمانية بحماية أجنبية، فكانت فرنسا مؤهلة كي تلعب هذا الدور. وساعد المسيحيين على المطالبة عدة عوامل، من أهمها: انتشار التعليم الغربي وتغلغل آراء الثورة الفرنسية، إحياء اللغة العربية وآدابها، تأسيس المطابع، إنشاء الصحف، السياحة في الخارج، عودة بعض المهاجرين اللبنانيين من أميركا الشمالية، التبادل التجاري مع الغرب[(٣)].

وبعد أن يستقرئ زين زين الوقائع يجد أنه لم يكن للمدارس التبشيرية دور في توعية الجيل العربي، قومياً وسياسياً، لأن أغراض المبشرين كانت ترتكز إلى تعليم العقيدة المسيحية؛ فكان أقصى ما تسعى إليه كل طائفة هو اجتذاب الأنصار إليها من أصحاب الطوائف الأخرى من جهة، وكانت ترى من واجبها تعزيز النفوذ السياسي، للدول التابعة لها، في هذه المنطقة من جهة أخرى[(٤)].

كان العرب، مسيحيون ومسلمون، منقسمين في اتجاهاتهم، عندما أخذت بوادر انحلال الإمبراطورية العثمانية، تظهر جلية واضحة. فكيف توزعت، إذاً، هذه الاتجاهات، وما هي أسباب التناقض في المواقف؟

ضمَّت الإمبراطورية العثمانية العديد من الشعوب المتمايزة عرقياً ودينياً؛ ولما كان هدفنا من البحث تفسير المسألة القومية، بمضامينها الحديثة، لمعرفة مدى صلاحيتها في معالجة الإشكاليات التي عجز النظام السياسي العربي الإسلامي السابق عن مواجهتها

---

(١) م.ن: ص ٤٥.
(٢) م.ن: ص ٤٥.
(٣) م.ن: ص ٤٦- ٥٠.
(٤) م.ن: ص ٥١- ٥٢.

وإيجاد الحلول لها ، فإنما سوف ينصبُّ اهتمامنا على ما له علاقة بما يسمى الولايات الناطقة بالعربية ، ويأتي في سلم الأولويات ، النظر في مواقف المسلمين والمسيحيين العرب من النظام التركي العثماني الإسلامي .

لأن الدين الرسمي للامبراطورية العثمانية هو الإسلام ، ولأن أكثرية العرب هم مسلمون ، ولأن العرب هم حَمَلة رسالة الإسلام ، فهل كانت تربط الأتراك العثمانيين روابط مميَّزة مع العرب ؟

انتزع الأتراك البلدان العربية من أيدي المماليك ، وكان العرب في حالة ضعف. ولم تكن سلطة الأتراك تتم بشكل مباشر على تلك البلدان ، بل بواسطة ولاة عثمانيين يحكمون البلاد بوسائط محلية. فكان الحكم التركي ، بالنسبة للعرب المسلمين ، هو الذي حمى البلدان العربية والإسلام من الاعتداءات الخارجية .

من جهة أخرى ، تأثر الأتراك باللغة العربية ، لغة الدين الإسلامي ، وكان للعرب اليد الطولى في وضع النظام القضائي على أسس الشريعة الإسلامية ؛ وكان ما يجمع بين الأتراك والعرب ، طيلة أربعة قرون ، رابطة الإسلام ؛ لهذا لم يدر في خلد المسلمين العرب أنهم يعيشون في ظل امبراطورية "عثمانية تركية" ما دام الإسلام كرباط ديني هو الذي يوحِّد بين الجميع [1].

أما في القرن (١٣هـ/١٩م) فأدخلت الدولة العثمانية عدداً من الشرائع والقوانين العلمانية ، بتأثير من الفكر الغربي والضغط السياسي للدول الغربية ؛ وقام الأتراك بمحاولات إصلاحية ، وبدأ ما يسمى بعصر التنظيمات ، ومنها : إعادة تدوين الفقه الإسلامي ، وإعادة تنظيم السلك القضائي بإنشاء وزارة العدل والمحاكم النظامية ، وهي خطوات أولى باتجاه وضع الدولة على أسس عصرية ؛ كما صدر قانون الجنسية في ١٩كانون الثاني / يناير العام ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م حُدِّدت فيه الأحوال والظروف التي تُمنح فيها الجنسية التركية [2].

لم يكن القانون العثماني ، على قاعدة نظام الملة ، طوال القرن (١٣هـ/١٩م) ، يميَّز بين القومية ، كعرق ، وبين الانتماء الديني ؛ فالجاليات الدينية (الملة) كانت قوميات

---

(١) م . ن : ص ٢١- ٢٥.

(٢) م . ن : ص ٣٥- ٣٦.

متميزة؟ وهكذا أصبحت لفظة الدين تُعَدُّ مرادفاً للفظة قومية. ولأن المواطنين في داخل الإمبراطورية كانوا رعايا للسلطان فإنهم كانوا فئتين: المسلمين وغير المسلمين؛ أما غير المسلمين فهم النصارى، وكانوا يُحسبون من أهل الذمة؛ وكلمة الرعية، عندهم كانت تعني مركزاً اجتماعياً فيه شيء من الحِطَّة والمهانة إذا ما قيس بمركز المسلمين [١].

استناداً إليه كان المسلم يشعر بأن الإمبراطورية العثمانية هي إمبراطوريته ، وعلى النقيض من ذلك، كان المسيحي يشعر أنه واحد من رعايا السلطان، وأن الحكومة التركية لا يمكن أن تكون حكومته. فكان يشعر أولئك المسيحيون اللبنانيون، بشكل خاص، أنه لا بد من التعاون مع المسلمين العرب لبلوغ أهدافهم ولم يكن هناك قاسم مشترك سوى العروبة، فهي كشعار كان في وسعها أن تثير في نفوس العرب شعوراً بالقومية وتوحِّد المسلمين والمسيحيين العرب [٢].

ازداد شعور العرب بالعداء تجاه الأتراك في عهد السلطان عبد الحميد، ليس بسبب استبداده وطغيانه بالحكم فحسب، و إنما لأنه، أيضاً، عندما تبوَّأ السلطة في العام ١٢٩٣ هـ/١٨٧٦ م) كان يساوره الخوف من العرب الذين يعملون على استعادة الخلافة من أيدي الأتراك. وعلى الرغم من إجراءاته التعسفية، فإنهم رفعوا شعارات الإصلاح في الولايات العربية، ولم يخطر ببالهم تقويض أركان الخلافة[٣]، فكان هذا الاتجاه يعبِّر عن الاتجاهات العامة والسائدة لسكان الأقاليم العربية، أي البقاء على الولاء للأتراك مع شرط إصلاح الوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ فحتى المتطرفين، من العرب المسلمين، كانوا يطالبون بالاستقلال الذاتي، إنما داخل الإمبراطورية العثمانية لا خارجها؛ وكان من أهم أعلام هذه الحركة الشيخ محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا [٤].

أما في أوائل القرن العشرين، وبعد أن نشطت الحركة التغييرية عند الأتراك، نشأت جمعية تركيا الفتاة، وعندما استطاعت أن تقضي على الحكم الحميدي في تموز/يوليو من العام (١٣٢٦ هـ /١٩٠٨م)، حاولت أن تتبنى فكرتي الجامعة الإسلامية والاتحاد الطوراني، كطريق يحقق الهدف الأساسي، وهو انتصار الفكرة الطورانية. ولأن جمعية

---

(١) م. ن: ص ٣٨- ٤٠.
(٢) م. ن: ص ٦٠- ٦١.
(٣) م. ن: ص ٥٧- ٥٨.
(٤) م. ن: ص٦٨- ٧٠.

تركيا الفتاة لم تستطع بمبادئها الإصلاحية أن تحقق العدل والمساواة بين الرعايا، أخذت ردود الفعل العربية تنمّي في النفوس روح العداء نحو الأتراك، خاصة بعد محاولاتهم ترجمة القرآن إلى اللغة التركية، وقيام حركة تركية وطنية راحت تهاجم الإسلام على أنه نظام حكم ديني؛ وبالإجمال أسفر برنامج التتريك الذي حاولت "تركيا الفتاة" تحقيقه عن ولادة حافز قوي أمام الزعماء العرب للتشديد على الدعوة إلى القومية العربية[1].

تمثل المسار القومي، في أواخر أيام الإمبراطورية العثمانية، بموقفين متمايزين:

- **أولهما** موقف العرب المسلمين الذي سيَّره التردد في الانفصال عن جسم الإمبراطورية العثمانية لأسباب دينية عقيدية تنادي بالتوحيد السياسي للمسلمين كافة من جانب، ونتيجة أجيال عديدة من الخضوع والاستعباد والجهل والبؤس جردت العرب من الثقة في أنفسهم وقدرتهم على تمييز شخصيتهم عن حكم يضرب أية تطلعات استقلالية بيد من حديد، من جانب آخر.

ففي أواسط القرن (١٣هـ / ١٩م)، كان العرب قد عرفوا وعياً جديداً أي «شعروا بالتضامن مع العرب الآخرين على أساس الرابطة الإثنية أو اللغوية أو الثقافية أو الجغرافية. وإن ما بقي في نفوس هؤلاء الناس، كعامل اتحاد أو قرابة أو وحدة سياسية واجتماعية، هي الرابطة الدينية»[2].

ولن ننسى أن نؤشر إلى عوامل أخرى، كانت سبباً في ذلك، هي أنه لم يكن موجوداً ما نعرفه اليوم بالرأي العام الشعبي، لأن المنطق النخبوي، على المستوى الديني والسياسي والاجتماعي، هو الذي كان يعمل على توجيه الأمور، في الوقت الذي كانت فيه تلك النخبة تتمتع بامتيازاتها من داخل العلاقة مع السلطة العثمانية. فإذا ما أضفنا هذا السبب إلى ما سبقه من الإيمان بالرابطة الدينية العقيدية، لاستطعنا أن نتلمس الأسباب التي دفعت بالنخبة لأن تبقى أسيرة دعوتها السياسية الإصلاحية المترددة في المطالبة بالانفصال عن الدولة العثمانية الإسلامية. وإذا ما أضفنا سبب انتشار الأمية والجهل في داخل دوائر الطبقات الدنيا، إلى عوامل التعسف والاضطهاد والاستعباد التي كانت تُمارَس عليها من قبل السلطة المتمايزة عنها عرقياً، ومن قبل وسطائها، أبناء القوم

---

(١) م.ن: ص ٨٣- ٩٠.

(٢) بولس، جواد: م.س: ص٣٧٤.

الواحد، لاستطعنا، أيضاً، أن نتلمَّس معالم اليأس من التحرر الذي كانت تعاني منه تلك الطبقات.

بفعل انتشار فكرة القومية الطورانية لدى الأتراك، أخذ الموقف المتردد للعرب المسلمين، الذي منعهم من المطالبة بالانفصال عن الدولة العثمانية، يتراجع أمام الشعور القومي العربي، منذ العام (١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م)، حينما برزت حركة القومية والوحدة العربية مع ثورة الشريف حسين (١).

أما **أصحاب الموقف الثاني**، وهو موقف العرب المسيحيين، فهم لم يكن يساورهم أي شعور بأن هناك ما يجب أن يجمعهم مع الإمبراطورية العثمانية؛ فهم من حيث العرق عرب أما صاحب السلطة فهو تركي. ومن حيث الدين فهم رعايا مسيحيون وهو مسلم حاكم؛ السبب الذي كان يجعلهم يشعرون، بل يعانون، من الانتقاص من حقهم السياسي بصفتهم ذميين يدفعون الجزية، لا حق لهم بالمشاركة السياسية، ويتمتعون، بأفضل الحالات، بامتيازات استثنائية، والتي على الرغم من ذلك كانت تشعرهم بانتقاص في مواطنيتهم.

بدأت الحركة القومية بين المفكرين السوريين وبنوع خاص بين اللبنانيين منهم الذين تعلموا في الجامعة الأميركية في بيروت أو عملوا في مصر؛ وكانت مظاهرها، في العقد الأخير من القرن (١٣هـ)/ العقد الثامن من القرن (١٩م)، الإقبال على الأدب العربي والبحث في التاريخ الإسلامي. وكانت الإشادة بمجد الإمبراطورية الإسلامية القديمة، ومآثر العرب العلمية اللامعة أملاً بمستقبل الأمة العربية(٢). كانت النهضة الأدبية العربية ذات اتجاهات قومية سياسية غامضة، خائفة، مترددة، كرد فعل ضد فكرة القومية التركية الإسلامية(٣)، وكان هدفها، في البدء، تحرير الشعوب الناطقة باللسان العربي من السيطرة التركية العثمانية(٤).

---

(١) م. ن: ص ٣٧٦.
(٢) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٨٣٥.
(٣) بولس، جواد: م. س: ص٣٧٦.
(٤) م. ن: ص ٣٧٣.

فعلى العموم كانت أهم العوامل التي ساعدت على تصاعد الاتجاهات الانفصالية والالتفاف حول الحركة القومية العربية :

- سياسة التعصب التي اتبعتها «جمعية تركيا الفتاة».
- حكم جمال باشا الطاغية.
- تشجيع الحلفاء للعرب كي يقوموا بثورة ضد الأتراك، وقاموا بمساندتهم في حقهم بالمطالبة بالحرية والاستقلال.

فعلى الرغم من اتساع رقعة الاتجاهات الدافعة لظهور الحركة القومية العربية، إلا أن جميع قادة العرب فى الولايات العربية لم بكونوا موحَّدي الكلمة فيما يتعلَق بمفهوم الاستقلال، ولم يكن هناك اتفاق على شكل الحكم أو شخصية الحاكم [١].

كانت تلك المسارات الثلاثة، بذرة للاتجاهات التي كانت تُعِدُّ نفسها لمرحلة ما بعد انهيار التجربة السياسية الأممية للإسلام، وأخذت أدوارها بعد الحرب العالمية الأولى.

على صعيد المسار الأول ، انكبَّ الأتراك العثمانيون على بناء دولتهم القومية على الأسس الحديثة التي اقتنعوا بصلاحها . وإذا لم يكن لدينا اهتمام بما استقر الوضع عليه في هذه الدولة، فإنما النتيجة النهائية أنها قد أقلعت عن الإيمان بالحلم القديم الذي حاولت تحقيقه في بناء أممية إسلامية، كانت قد سبقتها إلى محاولة تحقيقه الدولة الصفوية في إيران على طريقتها الخاصة، منذ العام (٩٠٧هـ/ ١٥٠٢م)، و عجزت عن بلوغه وانفصلت بلاد فارس عن الجسم السياسي للأمة الإسلامية .

ولا بد من القول إن الحلم ذاته ، كان يقبع في قناعات علماء الإسلام الذين شاركوا الدولة العثمانية وساعدوها على تحقيقه، إلا أن التجربة التاريخية الطويلة قد أثبتت فشله حينما عجز هذا النموذج الإسلامي الأممي عن تحقيق ما دعا إليه الإسلام من مُثُل وأخلاق في السياسة والاقتصاد والاجتماع. استكان هذا الحلم ذاته طوال المرحلة منذ نهايات الحرب العالمية الأولى، وكاد أن ينام في زوايا النسيان، حتى أوائل الثمانينات من القرن العشرين ، عندما بدأت محاولات جديدة لإحيائه .

---

(١) زين، زين نور الدين: م . س: ص١٢٢- ١٢٣.

لهذا، كما نحسب، لم يجد المساران، الأول والثاني، أي شرط من شروط نجاح الحلم المشترك. فإذا كان المسار الأول قد اتجه ناحية الحل القومي، فإن المسار الثاني والذي يمثله علماء الدين المسلمون العرب، فإنه أخذ يبني خياراته الواقعية من داخل الخارطة الجغراسية لاتفاقية سايكس - بيكو. والى أن نقوم بدراسة المشروع الجديد في إحياء الحلم الإسلامي الأممي ، الذي وُلِد في خلال مرحلة الثمانينات من القرن العشرين الميلادي، فإننا نحسب أن الحلم لم ينته تماماً عند الداعين إلى تحقيقه، و إنما استمر حيًّاً بشكل نسبي لحسابات عقيدية.

أما المسار الثالث فجرى في تيار تنمية البذرة القومية العربية، التي كانت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، عبارة عن بعض الملامح المشتركة التي وردت في بعض الكتابات العربية، مثل الحديث عن الأمة العربية، والإشادة بأمجاد العرب وبدورهم الحضاري؛ فكانت الآراء تحاول تعميق مفاهيم قائمة على التراث مثل مفهوم الأمة الواحدة، واللغة العربية الواحدة، والفضائل العربية الموروثة. لكن مفهوم الأمة لم يكن مترافقاً مع التأكيد على الدولة الواحدة لتلك الأقطار العربية، ولم تكن الاتجاهات، في داخل هذا التيار، تُجمِع على مفاهيم واحدة في الاتجاه القومي؛ ولذا فقد غابت النظرية العامة للقومية العربية؛ كما غابت، عن الفئات التي تجسِّد الفكرة العربية، المضامين الواضحة للوجهات الاجتماعية والاقتصادية لهذه الفكرة . وعلى الرغم من ذلك فإنه يبقى لتلك المرحلة أهمية واضحة في رسم وجهة الفكر القومي العربي في المراحل اللاحقة [1] .

---

(١) الدوري، عبد العزيز: **التكوين التاريخي للأمة العربية**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٤: ط١: ص ٢٨٤- ٢٨٥.

III- استنتاجـــا ت

عجزت الدولة العباسية، على الرغم من محاولاتها المتكررة، عن منع الطموحات، المشروعة إسلامياً، للشعوب الإسلامية غير العربية في المشاركة فعلياً بالسلطة.

بدأ الاحساس، عند الشعوب الإسلامية غير العربية، بأحقيتها في المشاركة بالسلطة، بدءاً من الفرس، لأسباب جغرافية وتاريخبة، تحت تأثير عاملين: عقيدي وسياسي.

فللعقيدي علاقة بالمساواة والعدل بين المسلمين، بغض النظر عن انتمائهم القومي، استناداً إلى أنه «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى».

أما السياسي، فلأن الموالي الفرس، كانوا إحدى قوى ثلاث شاركت في الثورة ضد الأمويين وأدَّت إلى انتصار الثورة العباسية.

ولما احتل الموالي الفرس مقعد المشارك في السلطة، إلى جانب العباسيين، انفتحت أبواب الطموح، صعوداً إلى الأعلى، حتى وصلت شعوب أخرى، من غير العرب، إلى الاستفراد بالسلطة في العصر العثماني، حيث كانت الشعوب الإسلامية، طوال الفترة التي تفصل نهاية الدولة العباسية عن العصر التركي العثماني تعمل على التخلص، تدريجياً، من العرب وإقصائهم في النهاية حتى عن «إسمية» الخلافة.

فالعصر العثماني نظام إسلامي ، انضمَّت إليه العديد من الشعوب مما أكسبه صفة الأممية. لكن، بعد أن انهارت التجربة، كان لا بد من التساؤل عن عوامل الخلل، في النظام العثماني الإسلامي الأممي، التي أدَّت إلى انهيار حلم بناء مثل هذا النظام؟

خلقت طبيعة النظام العثماني إشكاليات عديدة، دفعت باتجاه مزالق الضعف، ومنها:

- من تأثيرات نظام «أهل الذمة» المتَّبع في النظام العثماني، كإحدى شرائع العقيدة الإسلامية، أنَه قسَّم المجتمع العربي إلى مجتمعين:

الأول: تحفظ له الشريعة الإسلامية كل حقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

أما **الثاني**: فمنتقصة حقوقه بالمواطنية؛ فهو وإن كانت اعتراضاته على نظام أهل الذمة لا تتجاوز دائرة الشعور بالإجحاف، فإنما جاءت نظريات المواطنة الحديثة لترتفع به من دائرة الشعور إلى دائرة الوعي النظري.

رفعت المؤثرات الفكرية والسياسية، والمتغيرات التي حصلت، درجة الوعي بالمشكلة إلى دائرة المطالبة التي حققت نتائج جزئية (نظام المتصرفية في لبنان)، ثم تصاعدت إلى دائرة الدعوة إلى الانفصال، فإلى الانفصال الفعلي بعد الحرب العالمية الأولى. وهي التي شكلت أحد العوامل الدافعة نحو الاتجاهات القطرية في المراحل اللاحقة.

- لم يكن الإسلام مُوَحَّداً، كمثل حاله في عصر الأمويين والعباسيين والمماليك، إذ كانت تنخر فيه الفرق والمذاهب المتعددة؛ فلم يكن المسلمون جميعهم يشعرون بأن النظام العثماني، كنظام إسلامي، يمثِّل مرجعيتهم الدينية. فإذا كانت الحروب المذهبية قد استكانت في العصر العثماني، فإنما لأن أطرافها قد أُنهِكَت في العصور السابقة، ولأن النظام العثماني كان قادراً على ردع أية انتفاضات أو ثورات مذهبية.

- فعلى الرغم من أن النظام كان يتبنى المذهب السُني، إلا أنه لم ينل تأييد كل المذاهب السُنية. وثورات الوهابيين لهو دليل على صحة ذلك.

- ظهر عجزه، أيضاً، في قيادة الشعوب المتمايزة عرقياً /قومياً. فهو وإن بقي على وفاق مع العرب- المسلمين، فإنما لأنهم بقوا في دائرة الطاعة لسلطته، لكنه كان يلجأ إلى اضطهاد أي اتجاه انفصالي يطفو على السطح. وموقفه من الحركة الوهابية التي أثارت مسألة عروبة الخليفة يدعم هذا الرأي.

- إن شعباً يقود نظاماً إسلامياً في الوقت الذي يجهل فيه لغة الشريعة، خاصة وأنه يُحرِّم ترجمة القرآن إلى لغة غير اللغة العربية التي أنزل بها، سوف يقود إلى التنازل عن الجانب العقيدي في الإسلام لغير أهل السلطة السياسية؛ وهذا بحد ذاته سوف يترك ثغرة مهمة في جدار النظام السياسي.

لكن النظام العثماني أوجد تسوية بين السلطتين، السياسية والدينية، عندما سلَّم أمور الشريعة إلى المؤسسة الفقهية برئاسة شيخ الإسلام، وكان هذا التسليم مشروطاً بحدين: أن لا يُسمَح للفقهاء بالتدخل في الشأن السياسي أولاً، وأن يجد الفقهاء غطاءً شرعياً لسلطته السياسية ثانياً. لكن هذه التسوية انعكست سلباً على أوضاع الرعَية عندما أحدثت فجوة واسعة بينها وبين السلطة، فانحاز عندها الفقهاء إلى جانب السلطة.

- لم تكن التسوية بين السلطة والفقهاء هي الوجه الوحيد، الذي خلق تحالفاً ضد مصلحة الرعيَّة، و إنما وُجِدَت تسوية أخرى بين الفقهاء والطبقات الاجتماعية المحلية العليا. فكانت هذه التسوية غطاء يحجب عن المؤسسة الدينية عمق استفحال النظام الطبقي الاجتماعي، الذي كان بارزاً في وجهين:

- سيطرة الطبقية التركية الحاكمة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، على الطبقات الأخرى غير التركية.
- سيطرة الطبقة العليا (إقطاعيون، فقهاء...) في المجتمع العربي على الطبقات الاجتماعية العربية الأخرى.

لم يكن الوسطاء، من رجال الدين، هم الوجه الوحيد لعلاقة السلطة الحاكمة بالرعية فحسب، و إنما كانت الاقطاعية المحلية، أيضاً، تشكِّل الوجه الوسيط الآخر .

فلما تنازلت السلطة عن هذه العلاقة للوسطاء، من إقطاعيين وعلماء دين، لم تنجح هذه الوسيلة لأن الإقطاعيين وعلماء الدين تحولوا إلى أدوات بيد السلطة.

وُلِدَت، في مثل تلك الحالة، مساحة فراغ بين الحاكم و المحكوم، إلى أن استطاع مشايخ الطرق الصوفية أن يملأوها. فحاولت الطرق الصوفية أن تكون البديل عن الشريعة أولاً وعن السياسة ثانياً، ولكن ثقافتها لم تكن تتميز بإمكانية التطبيق ، عقيدياً وسياسياً، فهي كانت ثقافة سطحية تنفعل بالأخطاء التي كان يمارسها حراس الشريعة وحراس السياسة معاً؛ فأصبحت الثقافة الصوفية، إذاً، ثقافة تحريضية أكثر منها ثقافة تحمل إمكانيات إيجاد الحلول للمشاكل القائمة.

أدخلت هذه الأسباب مجتمعة، جميع التيارات، السلطة والاقطاعيين وعلماء الدين والطرق الصوفية، في نفق المأزق العقيدي والسياسي، فما إن هبَّت رياح التغيير من أوروبا حتى استطاعت أن تحرث أرضاً مليئة بالإشكاليات، تتطلع إلى يد فلاح ماهر، وقد حسبه البعض قادماً من أوروبا. فراحت تلك الرياح تُحْدِث انفجارات متعددة في مختلف الزوايا السياسية والفكرية السائدة، على مستوى الإثنيات الدينِية والقومية.فهل كانت المؤثرات الأوروبية، خاصة الفكر القومي، ذات تأثيرات جذرية ؟

حتى تاريخ دخول تلك المؤثرات، كانت مقومات القومية العربية قد تكونت: اللغة الواحدة، التاريخ الواحد، الحضارة الواحدة والتراث الواحد. فانصهرت معها شعوب عديدة لم تكن بالأصل عربية، واستطاعت اللغة العربية والثقافة الإسلامية أن تهزم غيرها من لغات الشعوب وثقافاتها القومية السابقة لإسلامها، فأخذت الثقافة الإسلامية المكانة الأولى في نفوس وحياة تلك الشعوب، خاصة بعد اكتسابها اللغة العربية.

جاءت النظرية القومية من عند الأوروبيين لكي تذكِّر العرب بأهمية الروابط القومية التي كانت قد تكوَّنت أصلاً وتحددت معالمها اللغوية والحضارية والثقافية في المراحل التاريخية ا لمتلاحقة .

لم تكن المناداة بفكر القومية العربية مجرد تأثر بالأفكار الغربية/الأوروبية، كما يحسب بعض التيارات الإسلامية، وإنما جاءت- كما يحسبون- لتحل مكان الرابطة الدينية، كمشروع استعماري مدروس وموجَّه، أيضاً، بشكل مسبق وموضوع لمثل هذه الغاية.

لم يكن الوعي القومي غائباً عن المسلمين العرب، فمعالم التكوين القومي العربي كانت قد أصبحت ناضجة: لغة مشتركة، حضارة عكست إشعاعاتها على أوروبا في مرحلة من المراحل، تاريخ مشترك، مصالح اقتصادية مشتركة، مواجهة خطر خارجي كان ماثلاً بشكل دائم. فانشدادهم إلى اللامركزية لم يكن يتعارض مع قوميتهم، لأن ما كان يشدّهم إلى التمسك بالوحدة مع الأتراك، هو الرابطة الدينية، التي جمعتهم مع غيرهم من الأقوام الإسلامية بأكثر من رباط ثقافي ونفسي وحضاري؛ وهي، أيضاً، الأساس في الحل الملائم لحماية ما حازوا عليه من مكتسبات حضارية عديدة، وهي القوة التي تحمي الإسلام كعلاقة ثقافية روحية يتجمعون من حولها. ففي ظل هذه الرابطة تتوفر المصالح المشتركة، ومن أهمها توفير الحماية للجميع من الاعتداءات والأطماع الخارجية.

- اعتقد الإسلاميون السلفيون والإصلاحيون معاً أن الاشكاليات السابقة قد حصلت لأن النظام العثماني، خاصة، والمسلمين، عامة، ابتعدوا عن جوهر الإسلام، فالحل، إذاً، يتوفر بالعودة إلى الإسلام الصحيح.

توقف السلفيون عند هذا الشرط، ودعوا إلى الإصلاح الديني في ظل اللامركزية العثمانية. أما الإصلاحيون، باستثناء قلة منهم، فرأوا أن الإصلاح الديني ليس هو الوجه الوحيد، و إنما الاستفادة من العلم والحضارة هي الوجه الآخر؛ فدعوا إلى تحقيق الإصلاحات الدينية والسياسية والاجتماعية ني ظل اللامركزية العثمانية أيضاً.

اتفق التياران على ضرورة الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، لكنهما افترقا حول مضامين جوانب الإصلاح، إذ حصر السلفيون دعوتهم بالإصلاح الديني للممارسات الخاطئة، بينما حصر التيار الآخر علاج الإشكاليات في الجوانب الدينية والسياسية والاجتماعية.

برز تيار ثالث يرى أن حلَّ الإشكاليات لن يتم سوى باستبدال الرابطة الدينية بالرابطة القومية. لكن هذا التيار كان الأضعف، إلى أن جاءت كثير من المتغيرات في أواخر العصر العثماني، مثل: مظاهر التعصب القومي عند الأتراك، والوعود الأوروبية للعرب

بإعطائهم الاستقلال السياسي ...لكي تعطيه شحنات أكثر وتساعده على تعميق اتجاهاته، إلى أن تغلبت هذه الاتجاهات، في النهاية، على الاتجاهات الداعية للجامعة الإسلامية .

لم تكن تأثيرات الحضارة الأوروبية هي التي كوَّنت الوعي القومي العربي، ولكنها بالتعاون مع ما ظهر من تصور حول الرابطة الدينية، شدَّت الاهتمام إليه وعملت على إيقاظه. ولأن المبدأ القومي أعطى نتائج إيجابية على الساحة الأوروبية، بينما الرابط الديني بين شعوب متمايزة قومياً، كما هو الحال في الإمبراطورية العثمانية الإسلامية، كانت له سلبياته. فما هو المانع، إذاً، من أن يكون المبدأ القومي/الرابط القومي ميداناً يقتحمه العرب المسلمون ؟ أليس من الجائز أنه يحمل الحل المنشود ؟

فشعارات الاتهام للفكر القومي بأنه مستورد من الفكر الغربي هي مسألة لا مضامين واقعية لها، و إنما هي ردَّات فعل ضد الجوانب السلبية في الثقافة الغربية، إذ أصبح كل دواء يأتي من الغرب، حتى لو كان صالحاً لمعالجة أمراضنا، يصبح مرفوضاً لمجرد أنه غربي، وكأن طبيعة الأمراض فينا ومصادرها آتية من الغرب، وكأن جسمنا ليس موطناً لكثير من الأمراض ؛ بلى إن جسمنا مريض وجاءت بعض جراثيم الغرب لكي تعشش فيه وتزيده مرضاً على مرض، ولكن ليس كل ما أتى أو يأتي من الغرب هو كذلك .

كانت طبيعة اتجاه الأوضاع ، في ظل الدولة العثمانية الإسلامية، تؤشر على عجز الدولة العثمانية عن تطبيق النظام السياسي الأممي الإسلامي، أو عجز هذا النظام ذاتياً عن إيجاد الحلول من جهة، وانحياز الأتراك العثمانبن إلى قوميتهم من جهة أخرى، كانت من الأسباب التي دفعت بالعرب المسلمين نحو القومية العربية. بقي العرب المسلمون متمسكين بالوحدة مع العثمانيين حتى آخر لحظة، ولكنهم حينما فقدوا الأمل من استحالة استمرار الوضع على ما هو عليه، وبعد أن جاءت ثورة الشريف حسين، التي زيَّن لها الأوروبيون وعوداً خضراء، كانت نقطة الحسم التي اندفع منها العرب المسلمون إلى تأييدها طمعاً بالاستقلال النهائي ، إلا دليل على ذلك.

كانت فكرة أممية الإسلام قد أصبحت واقعاً جاء النظام التركي العثماني لكي يخضعه للتجربة، واستمر طوال أربعة قرون، إلى أن ألغيت الخلافة الإسلامية في العام (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م)، فكان استمرارها طوال هذه المدة مرتبطاً بعاملين :

- **أولهما** السياق التاريخي الذي سارت عليه الأمور، والذي اتفق فيه طرفان أساسيان على إدامة هذا المشروع الأممي : وجود نظام سياسي عثماني يعمل في

سبيل تدعيم أركانه، مستفيداً من الزخم الديني للإسلام الذي أمَّن له التفافاً شعبياً دينياً واسعاً من جهة؛ والتفاف نخبوي إسلامي، يمثله علماء الدين، يؤمن بضرورة دعم هذا النظام الذي يعمل على حماية الثغور الإسلامية والعقيدة الإسلامية من جهة أخرى.

- أما **الثاني** فتمثَّل في غياب أية تيارات فكرية أو سياسية، غير الإسلام، تستطيع القيام باستقطاب الاتجاهات والرغبات الشعبية المظلومة والمستغلة اجتماعياً وطبقياً؛ وإذا كانت الطرق الصوفية قدرت على استقطاب هذه الجماهير، فإنما كان سلاحها إسلامياً؛ وبدلاً من أن تعمل على شحذ السلاح باتجاه تطوير النظام السياسي القائم، فقد حرفته، معظم الأحيان، باتجاه الغيبية والبدع والشعوذات.

فإذا كان انتهاء الإمبراطورية العثمانية، كآخر نظام سياسي يحكم أممياً باسم الإسلام، هو نهاية لهذه التجربة الطويلة، فإنه يمثل أيضاً حداً فاصلا بين حقبتين تاريخيتين:

- حقبة سيادة الإسلام، كنظام سياسي أوحد، أو نظام فكري سائد نسبياً.
- وحقبة جديدة، ما زالت قيد النمو باتجاه إثبات وجودها، هي حقبة الفكر القومي، كبذرة، أو إطار لنظام سياسي وفكري بديل للحقبة السابقة.

بدقة اكثر، ماذا بقي من الحقبة السابقة، أي حقبة التاريخ الإسلامي بالنسبة للبلدان التي تتكلم اللغة العربية بعد انتهاء النظام الإسلامي الأممي؟ وهل الإيمان بأحادية الرابطة الدينية يبقى حلاً من الحلول المطروحة؟ أم أن هناك روابط أخرى علينا أن نعطيها الفرصة للتجربة بعد فشل أحادية الرابطة الدينية؟

صحيح أن هذه الأسئلة، التي تفتش عن تفسيرات وأجوبة لها، تشكل المقدمة الأساسية للباب الثاني من البحث، لكنها في الوقت نفسه تُعَدُّ خاتمة أساسية للباب الأول. أما السبب في ذلك فيعود إلى أن التجربة السابقة قد أصيبت بالفشل بعد أن عجزت عن توحيد شعوب متمايزة قومياً ودينياً. وعلينا أن نؤشر على ذلك السبب ونُعَلِلَه، لكي يكون مدخلاً أساسياً نطل منه على المرحلة القادمة، أو الحقبة التاريخية الجديدة، لئلا نكرِّر الأخطاء مرة أخرى.

بعد انهيار تجارب النظام السياسي الإسلامي، في أثناء محاولته توحيد مختلف الشعوب التي انضمت، أو أُرغِمت على الانضمام تحت سلطة الدولة الإسلامية، وبعد انهيار آخر نماذجه، التي مثلتها الامبراطورية العثمانية، لا بد من التوقف عند الظواهر التالية:

أ- بدأت عوامل التفكك، منذ وصول العباسيين للسلطة في خلال العصور السابقة لهم، تتفاعل داخل الإمبراطورية الإسلامية؛ فمن نماذجها وجود دولة أندلسية في جنوب غرب أوروبا، ودويلات شبه مستقلة في المغرب العربي، وحركات تمرد متواصلة شملت معظم أجزاء الدولة العباسية. وكُتب لها أن تنتهي بفعل حالات الانفصال السياسي المستمرة، والتي كانت ذات أسباب شتى، منها:

- المذهبي، كمظهر للصراع بين التيارات العقائدية الإسلامية ذاتها.
- ومنها الاجتماعي والطبقي، عندما لم تجد عامة الشعب المسلم حلولاً لمشاكلها الاجتماعية والاقتصادية حيث كان العدل والمساواة من العقائد الغائبة عن برامج النظام السياسي، هذا إذا كان للنظام برامج.
- ومنها تنامي طموح الشعوب المسلمة، غير العربية، في المشاركة بالسلطة السياسية ثم الهيمنة على تلك السلطة بشكل كامل.

لم تكن مظاهر التفتت الديني والاجتماعي، والإثني - القومي، تدل على عافية وحدوية فكرية أو سياسية.

ب - لما انتهت تجربة الإمبراطورية العباسية، بعد أن نال الموالي الفرس حق المشاركة بالسلطة السياسية، وهي التجربة الأولى التي دخل فيها الجانب الأممي في الإسلام إلى حيز التجربة السياسية، كانت قد نقلت الصراع من مستوى القبليات المحلية إلى مستوى الصراع بين الإثنيات العرقية/القومية، ابتدأ هذا الصراع عربياً - فارسياً، وانتهى فارسياً - تركياً - سلجوقياً، تُوِّج بانتصار الأتراك العثمانيين.

أما العرب فقد خسروا دورهم ني السلطة السياسية، وبقي لهم الاسم الذي حكم تحت عباءته المماليك، لكن على أن لا يمس الإسم بالسلطة السياسية من جهة، وأن يسوِّغ للمماليك، أحياناً كثيرة، خروجهم وتجاوزهم لحدود الشريعة كما حددتها معظم المذاهب الإسلامية وتياراتها من جهة أخرى.

ومنذ العصر المملوكي ، أخذ الانقسام الإثني، بين رعايا الإمبراطورية الإسلامية، يتفشى، ليس بين العرب والآخرين، و إنما بين الآخرين ذاتهم؛ فتأسست دولة مغولية في بلاد فارس انتمت للإسلام، ودولة عثمانية إسلامية في آسيا الصغرى، بينما سيطر المماليك على بقية الأجزاء التي تُعرَف بالبلدان العربية.

ج - ورث الأتراك العثمانيون السلطة من المماليك، وأصبح لزاماً على المسلمين أن يخضعوا لتلك السلطة التي نقلت مركزها من مصر إلى إستانبول أولاً، وقد جُرِّد

العرب من سلطتهم الاسمية ثانياً، وانضمت إلى جسم الإمبراطورية العثمانية الإسلامية شعوب أوروبية - مسيحية ثالثاً؛ عندها اكتسبت الدولة الإسلامية محتواها الأممي بالكامل، أي بما لا يُشتمُّ منه أي تفضيل للعرب، رواد الإسلام الأوائل .

أصبحت الإمبراطورية واسعة الأرجاء بعد أن ضمَّت إليها أجزاء واسعة من أوروبا، فتكاثرت وازدادت الأعراق المنتسبة إليها، وازدادت أعداد أصحاب الأديان غير الإسلامية، فتوزعت السلطات واتسعت المشاركة بالحكم لغير العرب ولغير المسلمين :

- السلطة المركزية العليا (السلطان /الصدر الأعظم) بأيدي الأتراك العثمانيين.
- الديوان أو الجهاز السياسي - العسكري الذي يساعد السلطان في القضايا المهمة، بعض أعضائه من الأناضول وبعضهم الآخر من الروم ، والبعض الثالث من أفريقيا.
- المؤسسة الدينية بيد العلماء والفقهاء العرب المسلمين .
- السلطة العسكرية بيد الإنكشارية، أي من غلمان النصارى الذين أرغموا على الانتماء للإسلام .
- السلطات المحلية في الولايات المختلفة بأيدي الوسطاء من الإقطاعيين وعلماء الدين المحليين تحت إشراف الوالي/الباشا التركي .

كان حجم مشاركة الآخرين في السلطة، ونوعية هذه المشاركة، من العلامات الواضحة على أن الأتراك العثمانيين، ليس بناءً على خطة نظرية بقدر ما كان بفعل الأمر الواقع، قد أدخلوا الإسلام السياسي في دائرة تجربة قيادة نظام سياسي عقائدي أممي. تأسسَّت مقدمات التجربة الأولى في العصر العباسي، مروراً بالعصر المملوكي، و وصلت إلى نتائجها الكاملة في العصر التركي العثماني .

ما إن أخذ هذا النظام الجديد بالانهيار، بفعل العوامل الداخلية والذاتية - سياسية، وعقائدية، ودينية، واجتماعية واقتصادية وقومية - التي سهَّلت تدخل العوامل الخارجية، حتى بدأت حالات الانفصال العرقي تتسارع : انفصلت وبدون عناء، أجزاء واسعة من القطاع الأوروبي؛ واتجهت الأجزاء الآسيوية التركية نحو مساراتها الخاصة في الطريق القومي - العلماني؛ أما المسلمون العرب فقد اتجهوا في بداية الأمر، وبفعل

الأمر الواقع ، إلى دائرتهم القومية ، بعد أن أصبحت المحافظة على الإمبراطورية العثمانية ، كجامع للمسلمين ومدافع عن حياض الإسلام ، أمراً مستحيلاً .

دلَّ الاستقراء التاريخي لما آلت إليه الأمور بالنسبة للتجربة الإسلامية السياسية على الحالات التالية :

- حالة الانفصال الفارسي ، عندما تحصَّن الفرس في إيران ، متسلحين بالمذهب السني تارة ، وبالمذهب الشيعي تارة أخرى ، يحدوهم الطموح إلى حكم الإمبراطورية الإسلامية ، لكنهم لم يستطيعوا تحقيق هذا الحلم ، إلى أن انتهى بانتهاء الدولة الصفوية في العام (١١٤٩هـ / ١٧٣٦ م).
- أما الأجزاء الأوروبية ، فلم يحدوها في يوم من الأيام أمل في البقاء تحت قيادة امبراطورية عثمانية إسلامية ، لا يجمع بينهما أية رابطة قومية أو دينية .
- فأما الأتراك العثمانيون ، وعلى الرغم من أنهم كانوا أصحاب النظام الأساسيين ، وبعد أن ثبت عجزهم عن توحيد شعوب الإمبراطورية تحصَّنوا وراء حدودهم الآسيوية وراحوا يبنون دولتهم الطورانية .

أخيراً ، راحت الولايات الناطقة باللغة العربية تتطلع إلى حلم جديد بعد انهيار الحلم السابق ، فكيف ولماذا ؟

كان العرب بالأصل سكان شبه الجزيرة العربية ، أنزلت الدعوة الإسلامية إليهم وبلسانهم ؛ فسواء اتفق المسلمون ، أم لم يتفقوا على دور الإسلام ، أقومي هو أم أممي ، وسواء كان المسلمون العرب ملزمين ، بنشر الدعوة خارج حدود الجزيرة ، أم غير ملزمين ، بالسيف أم بغبره ؛ فإن كل ذلك طرح ، ولا يزال يطرح ، إشكالية لم يستطع أحد أن يثبتها بالنص إلا ووجد من يقدم تأويلاً أو تفسيراً آخر .

لكنه على الرغم من ذلك ، فقد استطاع العرب الحاملون راية الإسلام ، بدافع من إسلامهم أم بدوافع أخرى ، أن يؤسسوا إمبراطورية واسعة انتشرت أرجاؤها من بلاد الهند شرقاً إلى جنوب غرب أوروبا غرباً ، كما استطاعت في عصر الأتراك العثمانيين أن تصل إلى مشارف فيينا الأوروبية شمالاً.

وهنا ، فإن أهم ما نريد أن نوجه النظر إليه ، ما يلي :

- كانت الولايات العربية الموجودة على الأطراف ، حديثاً ، والمجاورة للجزيرة العربية قديماً ، مثل سوريا والعراق ومصر ، لها علاقات مع الجزيرة بالمقدار الذي لا يسمح

بتحول وتفاعل سريعين، بينها وبين الجزيرة؛ أما الأطراف البعيدة كالمغرب العربي، فكانت شعوبها بربرية لغة وتقاليد.

فمنذ فتح الشام والعراق أنشأ الخليفة عمر بن الخطاب عدة دواوين تُسَيَّر باللغة العربية؛ وعرَّب الخليفة عبد الملك بن مروان جميع إدارات الدولة الإسلامية؛ ولما فتح المغرب سُيِّرت الإدارة، منذ البداية، باللغة العربية، وذهب جماعة من الفقهاء في أيام عمر بن عبد العزيز لينشروا بين المغاربة الإسلام واللغة العربية، وللغاية ذاتها فعلوا في كل الدولة الإسلامية. وفي الهند وأفريقيا، كانت العربية لغتها الرسمية [١].

لكن لم يُحتِّم الإسلام على سكان البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد، ومن هنا استعربت جماعات من هؤلاء بدون أن تعتنق الإسلام؛ وفي المقابل دخلت جماعات بشرية كثيرة الدين الإسلامي بدون أن تستعرب، كما حصل في بلاد فارس وآسيا الصغرى والهند وأندونيسيا؛ ولهذا أصبح الواقع: «أن أكثرية العرب اليوم مسلمون، ولكن أكثرية المسلمين ليسوا عرباً»[٢].

من الظواهر التي أصبحت واضحة أن كل الشعوب التي تعرَّبت، وليس بالضرورة أن تكون (أسلمت)، لا تنكر انتماءها للعروبة، بل بالأحرى فإنها تطالب بعروبتها، وتدعو إلى المناداة بما اصطُلِح على تَسميته "بالقومية العربية، بينما الشعوب التي انتمت إلى الإسلام ولم تتعرَّب لم تجد أية مشكلة في العودة إلى تسوير نفسها داخل حدودها القومية الخاصة بها، وهذا ما حصل مع الفرس والأتراك، وما هو موجود في أندونيسيا وباكستان وأفغانستان وغيرها.

يقودنا هذا الواقع إلى السؤال التالي: إذا كانت كل الشعوب الإسلامية غير الناطقة باللغة العربية قد وجدت ضالتها في قومياتها الخاصة، فإلى ماذا سوف تتجه الشعوب الناطقة باللغة العربية؟ فهل للعرب قومية خاصة بهم؟ وتحت ظل أية دولة سوف يجدون ضالتهم؟ فهل يبقون في داخل قطرياتهم، التي رسمتها اتفاقية سايكس- بيكو، حتى

---

(١) زبادية، عبد القادر: «دور الإسلام والعربية، لغة وثقافة، في تكوين مقومات العربية وفي بعث الوعي القومي العربي» (١١١- ١٤٣): نقلاً عن: **القومية العربية والإسلام**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٢: ط٢: ص ١١١.

(٢) الحصري، خلدون ساطع: م. ن: ص١٢٠.

يستعيدوا وحدتهم في ظل دولة إسلامية ؟ وما هو مصير العرب غير المسلمين، هل يُحكَمون بنظام أهل الذمة من جديد ؟ وإذا رفضوا ذلك فما هو الحل ؟ وإذا استطاع المسلمون أن يفرضوا نظامهم السياسي على الأديان الأخرى، فمن أي المذاهب الإسلامية، الشيعة بتياراتهم والسنة بتياراتهم، سوف يكون الخليفة الذي سيبايعونه بالخلافة ؟

إن العودة إلى خوض تجربة جديدة، أُعطِيَت فرصة قرون عديدة من الزمن، ولم تستطع إعطاء الحلول الناجحة لمشكلتي الإثنيات العرقية والدينية، لهي تلاعب بمصير الشعوب مهما كانت الأسباب والدوافع. ولماذا امتلأ تاريخنا الإسلامي والعربي بالصراعات بين المذاهب الإسلامية ؟ ولماذا لم ينس أصحاب الأديان السماوية أنهم مسلوبو الحقوق السياسية طوال قرون مديدة ؟ ولماذا انفصلت شعوب إسلامية عن النموذج الأممي للدولة الإسلامية، ثم انتهت الخلافة الإسلامية على أيدي المسلمين أنفسهم ؟

قد يقول البعض، من الإسلاميين : إن أخطاء المسلمين وانحرافاتهم على مدار التاريخ، إثمها على أصحابها، لا يتحمل الإسلام وزر شيء منها، وهي حجة للإسلام عليهم، وليست حجة لهم على الإسلام [1]. وكأنه يحمِّل، بعد تلك التجربة الطويلة، وزر فشل التجربة السياسية الإسلامية للمسلمين، وكأن النظام السياسي الإسلامي كان محدَّداً بدقة، لكن المسلمين هم الذين أخطأوا في تطبيقه.

إننا نتساءل: هل إثم ألف وثلاثمائة وثلاث وعشرين سنة من عمر الدعوة الإسلامية، لم يستطع المسلمون، في خلالها، أن يحافظوا على دعائم دولة إسلامية تحكم بالعدل بين رعاياها كافة، وتحقق العدالة الاجتماعية والسياسية بين جميع طبقاتهم، تعود إلى قصور في الوعي وحسن النية في القصد عند الآلاف، بل عشرات الآلاف، بعضهم كانوا فقهاء وبعضهم الآخر كانوا متكلمين أو فلاسفة أو زعماء للطرق الصوفية، من جميع المذاهب والملل الإسلامية، ابتداء من الخلفاء الراشدين الذي حصلت في عصرهم أولى مظاهر الانقسام، مروراً بالأئمة والفقهاء وأبرزهم: جعفر الصادق، وأبو حنيفة، ومالك والشافعي وابن حنبل، وهم الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية الموحدة، وبعضهم

---

(١) القرضاوي، يوسف: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**: مؤسسة الرسالة: بيروت: ١٩٩٢: ط٣: ص ٣٢.

كان من أعمدتها ؟ ناهيك عن الذين استنبطوا نماذج عن النظام السياسي الإسلامي مثل : ابن تيمية والحلّي والسهروردي ، وابن سينا والفارابي وابن رشد وابن خلدون والغزالي ، هل يتحمّلون جميعاً إثم الفشل في بناء الدولة الإسلامية الواحدة ؟

وهل يلزمنا ألف وثلاثماية سنة أخرى ، لكي تنتج الأمة الإسلامية أمثال أولئك ، وهي لن تنتج ، كي يستطيعوا تطبيق العقيدة الإسلامية الصحيحة في ظل الانقسامات التي كانت وما زالت منتشرة هنا وهناك ، وهي حسب ما يُعدِّدها القرضاوي نفسه : الإسلام غير متفق على صورة له ، فصورته عند التقليديين المحافظين ، هو غير صورته عند المجددين المجتهدين ، وهو غير صورته عند فصائل الصحوة الإسلامية المعاصرة ، حتى هذه ليست تياراً واحداً ، وهناك تيارات تقليدية وأخرى حرفية لفظية ، وهناك من يتخذ العنف أسلوباً ، وهناك اجتهادات غريبة لأفراد وجماعات ...[1].

فمن موقعه ، يرى القرضاوي : أن لا حرج على المسلم أن يحب وطنه ويعتزُّ به «ما دام ذلك لا يتعارض مع حبه لدينه واعتزازه به.وبهذا لا يضيق صدره (صدر الإسلام) بالوطنية أو القومية ، إذا لم يتضمنا محتوى يعادي الإسلام أو ينافيه كالإلحاد والعلمانية ، أو النظرة المادية ، أو العصبية الجاهلية.. »[2].

وهل حب المسلم لدينه واعتزازه به ، يعني هو حب للعقيدة فقط ، أم حب للمسلمين كيفما كانت اتجاهاتهم وسلوكياتهم ، أم هو حب للإثنين معاً ، واعتزاز بهما ؟

يرى القرضاوي أن المسلمين- حيثما كانوا - أمة واحدة : إنهم إخوة ، جمعتهم العقيدة الواحدة ، والقبلة الواحدة ، والإيمان بكتاب واحد ، ورسول واحد ، وشريعة واحدة ، وعليهم أن يزيلوا عوامل الفرقة ، والمناهج والأنظمة المستوردة ، وأن يعملوا في سبيل التضامن الإسلامي ، والاتحاد والتكتل ، وتحرير الأرض الإسلامية من غاصبيها ، يعاونهم المسلمون في كل مكان [3].

حلم جميل أن تتحقق وحدة جماعة على هذا الشكل من الأطر الفكرية والسياسية والتضامنية والنضالية/ الجهادية ، في وحدة متكاملة. لكن أن يكون الحلم في متناول التطبيق أو لا يكون ، هنا تكمن الإشكالية .

---

(١) م . ن : ص٣٢و٣٥. استندنا إلى هذا المرجع دون غيره ، لأنه نموذج لمجموعات واسعة من الكتابات المماثلة.
(٢) م . ن : ص ٤٤.
(٣) م . ن : ص٤٧.

الذي يحدِّد هذه الإمكانية هو مدى التئام جماعة ما حول مفهوم ديني أو فكر واحد، ومدى إمكانية تطبيقه على أرض الواقع. ونحن لن ننتظر مساحة زمنية لكي نعمل فيها على إخضاع هذا الحلم للتجريب لنرى مدى مصداقية تطبيقه، لأن الألف والثلاثماية سنة كانت مرحلة تجريبية أكثر من كافية.

دلّت التجربة الطويلة على أن المفهوم الفكري الديني المتوحِّد، ولوحده، غير قادر على تحقيق ما يزرعه فينا من أحلام. وما ينطبق على الفكر الديني ينطبق على الفكر الوضعي أيضاً. فالأمة ليست فكرة وحسب، وإنما هي مجموعة من الروابط والعوامل، أيضاً، تسهم في شدِّ أفراد الجماعة إلى بعضهم البعض؛ وهي شعب قبل كل شيء، والله تعالى خلق في الإنسان، بداية، عقلاً بالقوة، وترك له مسافة ينمو فيها بيولوجياً ونفسياً واجتماعياً، على أساسها يتحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل، ويرسم هذا العقل بدوره مناهجه التنظيمية التي على أساسها يحقق المجتمع انسجاماً في العوامل التي تؤمن وحدويته.

تمتلك المجتمعات، أيضاً، وحدة بالقوة، ولكي تنتقل إلى وحدة بالفعل شروط ومستلزمات؛ ولأننا لن نغرق في دائرة العقل التجريدي، فإننا نحسب أن تجربة الوحدة الإسلامية، التي هي، حسب مصادر المعرفة الإسلامية، وحدة بالقوة، لم تستطع أن تتحول إلى وحدة بالفعل. فكيف نرى ذلك؟

عرف التاريخ الإسلامي مرحلتين:

- **الأولى**: وحدة إسلامية عربية، تتمايز بصفائها العربي، فالدعوة أنزلت بلغة عربية بواسطة رسول عربي، وفي وسط اجتماعي عربي؛ استطاعت أن توحِّده وتنظِّمه في ظل نظام سياسي مستند إلى العقيدة الإسلامية. وحتى بعد أن ضمَّ إليه أوساطاً غير عربية، لم يستطع هذا النظام أن يجمع هذه الشعوب في دولة واحدة إلا بشكل نسبي.

- **الثانية**: وحدة إسلامية أممية، تعمل على توحيد الشعوب المتمايزة دينياً وعرقياً تحت ظل نظام سياسي إسلامي. إشتركت جميع هذه الشعوب، بشكل أو بآخر، في قيادة هذا النظام، لكن الانهيار كان النتيجة الأخيرة لهذه الوحدة.

كانت جميع حالات الانفصال عن الدولة العثمانية الإسلامية الأممية تنكفئ إلى داخل دوائرها المجتمعية السابقة لانتمائها للإسلام، والتي تميزها لغاتها القومية. فما هو، إذاً، أثر وانعكاس اللغة العربية كناظم وحدوي للعرب والشعوب التي تعرَّبت؟

كانت بعض أجزاء الدولة الإسلامية قد عادت إلى دوائرها القومية على الرغم من محافظتها على العقيدة الإسلامية، لكن البعض الآخر عمل على الاندماج في داخل الدوائر المجتمعية العربية. وهذا ما استوقف الباحثين، ويستوقفنا لمعرفة خلفياته وأسبابه .

كان العصر الأموي، ومن بعده العصر العباسي بشكل أوضح، مختبراً حقيقياً تفاعلت في داخله العديد من العوامل. لم يكن هذا التفاعل نتيجة لعوامل داخلية فحسب، و إنما كان ذا مصادر خارجية أيضاً. فالمصادر الخارجية أتت من اللغة والتراث الروحي والاجتماعي، كإطار ثقافي، لتلك المجتمعات التي انضمَّت إلى الإسلام كعقيدة أو انضوت تحت ظل الدولة الإسلامية كإطار سياسي .

فبالنسبة إلى اللغة العربية، لغة الفاتحين العرب المسلمين، استطاعت أن تحل مكان اللغات الأساسية لعدد من شعوب الدولة الإسلامية في العهد العباسي، لكنها لم تستطع أن تلعب الدور ذاته عند شعوب أخرى.

- ففي **شمال الجزيرة العربية**: ترافق تاريخ الفتوحات، قبل الإسلام، في (لبنان وفلسطين وشرق الأردن والعراق وبلاد الشام)، بتفاعلات واختلاطات إثنية كثيفة، مع توحيد لغوي، إذ تبنىّ هذا الجزء اللغة الآرامية؛ ومع النزاع الفارسي والرومانى، على هذه المنطقة، سادت اللغة اليونانية فيها طيلة قرون، وعرفت هذه المنطقة تفاعلاً وتغالباً ثقافياً، هيلِّينياً وشرقياً[(١)].

بدأ التغلغل العربي في كل هذه الأجواء، منذ القرن الثاني للميلاد، وتبدَّل طابعه مع مرحلة الفتوحات العربية الإسلامية، ما بين الأعوام (١١- ٢٢هـ /٦٣٣- ٦٤٣م)، حينما أصبح العرب سادة الدولة والعقيدة. حينئذ أصبحت الاتصالات تتم بالعربية على صعيد: التجارة، الإدارة، التعليم الديني، وهذا ما أسهم في تعريب هذه المنطقة[(٢)].

- وفي **مصر**: تغلغلت في داخلها قبائل عربية متعددة قبل مرحلة الفتح الإسلامي، لكن هذا الطابع تغيَّر تغييراً جذرياً مع الفتح العربي منذ العام (١٩هـ / ٦٤٠ م)؛ فمع الفتح بدأ مسار التعريب بطيئاً ثم تصاعد بقوة كبيرة بسبب هجرة عشائر وقبائل بدوية عديدة من الجزيرة العربية نحو الأرياف والمدن؛ وتقدَّمت الأسلمة، وبقي القبطيون أوفياء للغتهم إلى ما قبل القرن (٥هـ / ١١م)[(٣)].

---

(١) رودنسون، مكسيم: م . س: ص ٦١.
(٢) م.ن: ص ٦٣.
(٣) م.ن: ص ٦٧- ٧٠.

أما في **السودان وليبيا وشمال أفريقيا**: فعلى الرغم من انتساب شعوبها إلى قبائل غير عربية، لها لغاتها الخاصة، أيضاً؛ إلا أنه بفعل الفتح الإسلامي العربي، وهجرة العديد من القبائل العربية إليها، وضرورة اكتساب اللغة العربية لاستيعاب مضامين الدعوة الإسلامية، استطاعت شعوب هذه المناطق، ولو ضمن فترات متباعدة ومختلفة، أن تكتسب اللغة العربية، وتحلَّ هذه محل اللغات الأصلية لتلك الشعوب[1].

أما **التخوم الأوروبية**: مع أن (جنوب غربي أوروبا) استعربت أو تبربرت، جزئياً، فإنها مع سقوط آخر دولة إسلامية، أي مملكة غرناطة، في العام (٨٩٧هـ / ١٤٩٢م) قد زال استعمال اللغة العربية فيها[2].

أما في **إيران وتركيا**: وعلى الرغم من وجود من يتكلمون اللغة العربية فيهما، إلا أنه لم يكن بالعدد والنسبة التي تؤدي إلى إحداث تغيير يذكر[3]. فإيران انفصلت عن جسم الدولة الإسلامية منذ أواخر القرن (٩هـ / ١٥ م)، والنخبة المثقفة فيها هي التي تعلمت اللغة العربية وأنتجت فيها بالحجم الذي أعطى إضافات نوعية إلى الحضارة العربية الإسلامية؛ أما من تعلَّم أو اكتسب اللغة العربية من العامة فلم يكن بالمستوى الذي يستطيع إحداث نقلة نوعية في عوامل الدمج والانصهار داخل المجتمعين العربي والفارسي.

أما في **تركيا**، فلم يكن للأتراك العثمانيين، في المراحل الأولى، هدف تعريب الأتراك، أو تتريك العرب، مع أنهم في مراحل ولادة النزعة الطورانية، أوائل القرن العشرين، برزت لديهم نوايا لتتريك العرب؛ ولن ننسى أنهم كانوا يعملون، منذ تأسيس دولتهم، على تعزيز لغتهم الخاصة لكي تصبح لغة ثقافة.

كانت الثقافة الإسلامية، الثقافة الأم، هي المعوَّل عليها في إحداث حالة الانصهار؛ والثقافة لن تصبح جزءاً مؤثراً في حياة المجتمعات إلا عبر مراحل طويلة. وكانت تواجه

---

(١) م.ن: ص ٧٠- ٧٦.
(٢) م.ن: ص ٨٥.
(٣) م.ن: ص ٩١.

انتشار الثقافة الإسلامية عقبتان: الأولى أنها جاءت لتعالج في كثير من تعاليمها، المشاكل الخاصة بالمجتمع القبلي العربي في الجاهلية؛ والثانية أنها أُنزِلت باللغة العربية. ولكي تأخذ هذه الثقافة مداها، المعقول والمقبول عملياً، في التأثير على الشعوب غير العربية، فلا بد للمشترع الإسلامي أن يلَّم بطبيعة مشاكلها التي لم يكن لجميعها ما يشابهها في المشاكل التي عالجها الشرع الإسلامي سابقاً؛ وإذا لم يكن المشترع الإسلامي مُلمَّاً بطبائع الشعوب وتقاليدها وعاداتها، فقد يخطئ في معالجة مشاكلها الخاصة. فمن هنا نشأت مشكلتان :

- كان الفقهاء العرب هم الوحيدون الذي يُلمُّون بالأصول والشريعة الإسلامية أكثر من غيرهم، لكنهم كانوا يجهلون تقاليد الشعوب غير العربية .
- لم تكن قد نشأت طبقة من الفقهاء المسلمين من غير العرب، وهم الأجدر من غيرهم بأن يلمَّوا بجوهر مشاكل شعوبهم. وعلى هؤلاء أن يتضلَّعوا باللغة العربية ليستوعبوا جيداً أصول الفقه والتشريع الإسلامي .

والى أن يحصل تأمين فقيه عربي يفهم مشاكل الشعوب الأخرى فهماً صحيحاً، أو أن تنشأ طبقة من الفقهاء غير العرب لمعالجة تلك المشاكل، لا بد من وقت طويل يقتضيه بناء هذه النوعية من الفقهاء وتقتضيه ضرورة التشريع الصحيح .

فاكتساب اللغة العربية للمسلمين غير العرب، خاصة منهم العلماء و الفقهاء، يُعَدُّ حاجة ضرورية وأساسية، والسبب الرئيس هو تحريم ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى، والقرآن هو مصدر من مصدرين أساسين في المعرفة الإسلامية.

إن اللغة استعمال يتميز به الإنسان ، والإنسان يتميز "إلى جانب بعده التاريخي الناسج للثقافة والحضارة، بأنه كائن معياري يتعامل مع قيم الأشياء ودلالاتها لا مع الأشياء بحد ذاتها [والتي] تأخذ أهميتها من السلم المعياري الاجتماعي، أي من سلَّم في الثقافة الاجتماعية التي يتدامج الشخص معها اجتماعياً عبر غيره. وشخصية الإنسان نسق من التدامج الاجتماعي ...يضاف [إليه] تاريخية الشخصية التي تحيك فرادة الشخص وتمايزه... فحينما تتكون ملامح الشخصية وتتمايز يمكنها أن تتدامج. وخلاصة هذه الجدلية: (تمايز - تدامج) هوية تتفاعل في مجتمع معين". فاللغة كمؤسسة اجتماعية، تؤثر في رؤية

الجماعة للواقع وفي إدراكها له، وينعكس ذلك على التفكير والسلوك وتكوين العقلية، كما تؤثر تأثيراً بالغا في الثقافة الاجتماعية والانتماء الاجتماعي والهوية الوطنية". فاللغة «اجتماعية بمعنى أن الصلات الاجتماعية تحدد الطريقة التي يعبِّر بها الأفراد عن أنفسهم ويمثُّل الكلام شكلاً من التفاعل الاجتماعي»[١].

فاللغة، كما هي وسيلة ضرورية للتدامج الاجتماعي فهي تلعب دوراً حيوياً فيما يسمى البناء الاجتماعي، فالنتيجة هي أنها أداة لنقل المعرفة.

فأبناء اللغة الواحدة، يتبادلون فيما بينهم الخبرات بسهولة اكثر مما يحصل بين من تختلف لغاتهم ؟ وليس غريباً أن لكل أمة رسالة بلغتها، لكي يتيسر لأبنائها أن يفقهوها ، وأن يكون لكل أمة رسول من أبنائها، لكي يحصل التدامج الاجتماعي بصورة أسهل، وحيث إن اللغة تشكل عنصر الاتصال الأساسي بين أفراد أمة واحدة؛ ولها، بالتالي، تأثير بالغ في تجانس الثقافة الاجتماعية والانتماء الاجتماعي الواحد، فالثقافة بشكل عام والثقافة الإسلامية، بشكل خاص، لن تلعب دورها التوحيدي إلا إذا انتقلت إلى جميع أفراد مجتمع ما؛ لهذا، ولسبب الفارق باللغة بين لسان الدعوة الإسلامية وبين المسلمين غير العرب فإنها لم تصل، في معظم الأحيان، إلى أعماق الإثنيات غير العربية.

كان انتشار اللغة العربية، مرحلة من مراحل الفتوحات الإسلامية، وبدون هذه الانتشار لا يمكن للثقافة الجديدة، الثقافة الإسلامية، أن تصل إلى أعماق المجتمعات الإثنية التي دخلت الإسلام وانضمت إلى الدولة المترامية الأطراف. لقد انتصرت اللغة العربية على بعض لغات الشعوب المغلوبة، لكن بعد صعوبات جمَّة.

كانت عملية الانتقال بطيئة، لأن التخلي عن اللغة الأم ليس بالأمر اليسير الذي يتطلبه التخلي عن الكيان السياسي أو الديانة القومية، ولم يتحقق الفوز الأخير للغة العربية حتى أواخر العصر العباسي. وعلى الرغم من ذلك فإنه تسنى للغة العربية أن تنتصر كلغة علم قبل انتصارها كلغة تخاطب، لذا أصبحت تُستَخدَم للأغراض العلمية كأداة للتعبير عن مظاهر الحضارة الإسلامية[٢].

---

(١) الزين، نزار: «لغة التعليم والوحدة الوطنية»: ملحق جريدة **النهار**: العدد ٥٩: تاريخ ١٩٩٣/٤/٢٤.

(٢) حتي، د. فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص٤٣٠- ٤٣١.

فإذا كانت الثقافة من الأسس المهمة لتجانس أبناء المجتمع الواحد وتدامجهم، فإن اللغة هي وسيلة انتقالها من فرد إلى آخر. شكَّلت الثقافة الإسلامية، عبر التاريخ، دائرة توحيدية في داخل المجتمعات التي اعتنقتها والتي استطاعت فيها اللغة العربية أن تحل مكان لغاتها الاصلية؛ ولهذا لم يكن من المستغرب أن يلعب عامل اللغة دوراً أساسياً في نشأة العروبة واتساعها إلى خارجٍ الجزيرة العربية في كل من أقطار الهلال الخصيب مشرقاً، وني أقطار الشمال الأفريقي مغرباً، حينما حلَّت محل اللغات الآرامية واليونانية والبربرية ... لكن هذه العروبة، التي اكتسبت ميزاتها القومية العربية، بقيت في خارج أسوار فارس وتركيا والأطراف الأوروبية، لسبب ما أكدته الوقائع التاريخية في الماضي والحاضر، كما أن اللغة العربية لم تستطع أن تحل مكان اللغات الفارسية والتركية والأوروبية.

كان اكتساب اللغة العربية، إذاً، عاملاً أساسياً في تعريب ثقافة بعض الشعوب التي انضمت إلى الإسلام؛ وبفعل تراكم التجارب المشتركة، استمرت في لعب دور عملية الاتصال والتواصل والتدامج الاجتماعي.

فاللغة، كمؤسسة اجتماعية، أثَّرت في كيفية رؤية الجماعة للواقع وفي إدراكها له مما انعكس على طريقة تفكيرها وسلوكها وتكوين عقليتها؛ وأثرت، أيضاً، تأثيراً بالغاً في تكوين ثقافتها الاجتماعية، ووحَّدت انتماءها الاجتماعي وهويتها القومية [١].

بعد أن تكوَّنت دولة إسلامية أممية على مر قرون عديدة، ضمَّت إثنيات قومية ودينية متعددة، وأخذت قسطها الوافر من التجربة في التاريخ، أخذت عوامل التنافر القومي والديني، في داخل هذه الدولة، تقوم بدور سلبي. وفي النهاية أدت هذه العوامل إلى انفصال الإثنيات القومية التي لم تتعرَّب، واتَّخذت وجهة انتماءاتها القومية السابقة لإسلامها، فراحت تبني حدودها الجغراسية، بغض النظر عن الرابطة الإسلامية.

أما ما بقي من تلك الإمبراطورية، ولم تتحدَّد جغراسيته، فهي تلك الشعوب التي تعربت؛ وفي هذا الجزء الباقي انصهرت عرقيات وأديان مختلفة، وما جمعها كان عامل اللغة العربية. هذه هي الصورة التي رست فيها مراكب الجزء الباقي من الإمبراطورية الإسلامية الأممية. فماذا نسمي هذا الجزء؟ وكيف نفسر توق مجتمعاته نحو التوحُّد؟ وهل هناك رابطة خاصة تجمعها؟

---

(١) الزين، نزار: م. س: عامود ١.

تُعَدُّ، في المنطق الإسلامي السائد، أية رابطة غير رابطة الإسلام تآمراً على الإسلام. أما إمكانية التوحد على أساس الرابطة الإسلامية، فتواجهها إشكاليتان قديمتان / جديدتان: وجود أديان غير الإسلام من جهة، وتعددية في المذاهب الإسلامية، التي لا تتفق على رؤية دينية وسياسية موحَّدة من جهة أخرى.

فاستحالة الحلول المطروحة، كما أثبت التاريخ، لا يمكن إلا أن تُبقي هذا الجزء مفتتاً كما أرادته اتفاقية سايكس - بيكو. فلنلجأ، على الأقل، إلى اعتماد الحل الذي ارتضته الشعوب الإسلامية غير العربية، والتي انفصلت عن جسم الدولة الإسلامية الأممية.

تلك الرابطة هي القومية، التي أثبتت حتى الآن أنها حل ممكن، فالأحرى بنا ونحن الذين نفتش عن حلول لرأب تمزقنا، أن لا نقف في الخندق المضاد لها قبل أن نعطي أنفسنا فرصة إخضاعها للتجربة، كما أخضعنا الرابطة الدينية عشرات القرون.

فالجزء الباقي من الدولة الإسلامية الأممية، وهو الجزء الذي يتكلم باللسان العربي قد امتلك تراثاً غنياً مشتركاً؛ وهو منذ بداية تكوينه التاريخي، صهر مجتمعات إثنية، عرقية ودينية، واكتسب من خلالها شخصية خاصة تميزه عن الشخصيات الخاصة للشعوب الأخرى. فلنطلق على هذا الجزء اسم المجتمع القومي العربي، الذي لعب الإسلام في تكوينه دوراً مميزاً.

الباب الثاني
الفكر القومي العربي
مرحلة التكوين والتأسيس العقائدي والسياسي

تقـــديم

انتهــت الحــرب العالميــة الأولى في العــام (١٣٣٦هــ /١٩١٨م) وانتهــت مرحلــة الامبراطوريـة العثمانيـة ، فابتـدأت إشـكالية هويـة النظـام السـياسي للجـزء العربـي منهـا. وهكـذا وُضِـعَت الولايـات العربيـة الـتي كانـت تابعـة لهـا أمـام مـتغيرات جذريـة علـى صعيدين :

- الانفصال الإرغامي عن جسم الأم الإسلامية الأممية .
- مواجهة خريطة التقسيم الجغراسي القسري التي وضعتها الإمبريالية خدمة لمصالحها.

لم يكن مطلوباً من النخبة العربية ، أن تفتش عن اتجاهات سياسية جديدة لبناء الـذات في الوضع المفاجىء الجديد اعتماداً على الإمكانيات الذاتيـة فحسب ، وإنما أن تنخـرط ، أيضاً ، و بشكل فوري في معركة المواجهـة ضـد المؤامرة الإمبرياليـة للـدول الاسـتعمارية ، التي رسمت خطواتها في اتفاقية سايكس - بيكو ، و ابتـدأت بالعمـل علـى تنفيـذها بعـد أن تحقق لها النصر في الحرب العالمية ا لأولى .

لم تكن النخبة العربية تفتقد اتجاهاتها ، كلياً ، في تحديد مسارها الجديد لأنها تـستند إلى تاريخ حضاري أمّن لها الأسس التي تنطلق منها وتبني عليها .

لم تكن النظريات السياسية والفكرية والعقائديـة الوافـدة مـن أوروبـا هـي الـتي ولَّـدت هذه الأسس ؛ فهي تكوَّنت عبر مرحلة التراكم التاريخي والسياسي والاجتماعي والفكري والعقائدي للعرب ، وبقيت كامنة تنتظر العوامل التي تثيرها وتكشف الرماد عنها.

كان الحافز الأوروبي من جهة ، وسـقوط المرحلـة السياسية السابقة مـن جهـة أخـرى ، هي العوامل التي كـشفت الجمـر مـن تحـت الرمـاد ، فبـدت للعيـان أهميـة الـتراث التـاريخي العربي- الإسـلامي في الحـضارة والفكـر والـسياسة ، وأهميـة روابـط التـدامج الثقـافي- الاجتماعي ، وأهمية الحوافز الجهادية/النضالية في مواجهة الغزو القـادم مـن الخـارج. ففـي الجمر المكشوف هوية لم يستطع أحد أن يناهض شرعية أصولها ، فهي مـواد عربيـة خـام ؛ لذا شكَّلت سلاحاً موجوداً في متناول اليد ، استخدم في منع حالة الضياع التي خططت لها الأمبريالية بشكل دقيق.

انطلق العرب حاملين سلاح التراث وعليه أسَّسوا وبنوا. فلو كان العرب غير ذوي تاريخ حضاري ، فكري وسياسي وثقافي واجتماعي ، لكان يمكن أن ينحرف بهم مسار التاريخ ، في مرحلة الفطام ، إلى متاهات يمكن أن يضيِّعوا فيها هويتهم.

إن أقل الشعوب تقدماً ، قياساً إلى تقدم الحضارة العربية ، استطاعوا مقاومة الثقافة العربية- الإسلامية الوافدة إليهم من الجزيرة العربية ، فلم يذوبوا فيها ، لكنهم استطاعوا أن يحتفظوا بهوياتهم على الرغم من مرور قرون عديدة من التفاعل التدامجي بينهم وبين تلك الثقافة ، فكم هو حري بالعرب الذين يمتلكون تلك الخامات الواسعة والأصيلة من التراث الحضاري أن يقاوموا ما لا يصبُّ في مصلحتهم مما يأتيهم من الخارج.

لم يدخل العرب إلى التاريخ الجديد ، بمتغيراته الجذرية ، من دون سلاح ؛ وعلى الرغم من أن سلاحهم لم يكن بمستوى التقدم الأوروبي الحديث ، إلاَّ أنه كان سلاحاً يتَّصف بالحدود الدنيا من الجودة ، الذي يساعد على الصمود في معارك الغزو مع الخارج على المستويات الفكرية والسياسية .

فمن مخزن هذا السلاح التراثي ، الحضاري والفكري ، أخذت التيارات القومية السياسية و الفكرية ، التي انتشرت على طول الساحة الأرض العربية ، تسلِّح نفسها ؛ فمنهم من اتَّجه قطرياً مستسلماً للأمر الواقع ، الذي فرضته اتفاقية سايكس – بيكو ؛ ومنهم من توسع به إلى مساحات جغرافية أكبر؛ و منهم من حسب أن كل الأرض العربية هي حدود طموحاته ، ومنهم من تجاوز هذه الحدود إلى الأممية الشيوعية.

الفصل الرابع
بين الثوابت السياسية الإمبريالية والحضارة الغربية
مساحة للتمييز بين الرفض والتفاعل

تمهيــــد

من خلال استقراء تاريخ العالم نعرف أن إمبراطورات اندثرت ونشأت أخرى. وكان هذا التاريخ هو تأريخ لصراعات الإمبراطوريات ، التي أكدت على نتيجة واحدة هو أن المنتصر بينها كان يَعِدُّ المنهزم ، أرضاً وشعباً وموارداً ، موطناً لنفوذه .

في منطق الصراع بين القوى العظمى ، تواجهت الإمبراطورية الإسلامية طوال مسار تاريخها ، منذ بلغت أقصى آمادها في العصر الأموي ، مروراً بالعصور العباسية فالمملوكية فالعثمانية ، مع دول أوروبا ، ويأتي على رأسها كل من فرنسا وإنجلترا.

في المرحلة الأخيرة ، ساد الصراع بين قطبين : العثماني /الإسلامي ، والأوروبي/ المسيحي قروناً عديدة ؛ لم يخب الصراع وإن كان يفقد ، أحياناً ، بعضاً من حرارته. وكان قد بدأ بين الدولتين البيزنطية والعربية ، وكانت نتيجته انهيار الدولة البيزنطية على أيدي الأتراك العثمانيين ، الذين وصلوا إلى قلب أوروبا ، مروراً بالحملات الصليبية التي امتدت منذ العام (٤٦١هـ/١٠٦٩م) حتى العام (٦٨٩ هـ /١٢٩٠م) عندما هزم المماليك آخر الجيوش الصليبية وطردوهم ، نهائياً ، من الأرض العربية- الإسلامية .

حصلت ، بعد الحرب العالمية الأولى ، متغيرات جذرية على الصعيد العالمي ؛ فكانت بداية لتاريخ جديد بالنسبة للمنطقة العربية والعالم كله :

- انتهت الإمبراطورية العثمانية ، مخلِّفة وراءها أجزاء مفتَّتة ، ومن ضمنها المنطقة العربية ؛ فبقيت منطقة نفوذ للقوى العظمى ، فرنسا وبريطانيا ، اللتان انتصرتا في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، فانتقلت بالإرث ، بعد الحرب العالمية الثانية إلى قوتين عظميين جديدتين هما : الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي .

عاشت المنطقة العربية بعد الحرب العالمية الثانية ، تحت النفوذ الأميركي ، في الوقت الذي كان الاتحاد السوفياتي يعمل على مزاحمة أميركا عليها ؛ لكنه قلما استطاع ذلك لأن عوامل التأثير الأميركي كانت أشد وأقوى.

كان هذا يتم في الوقت الذي كانت فيه الحركة القومية العربية تتنامى على الصعد الفكرية النظرية و المؤسسات الحزبية والحركات الشعبية ، وعلى صعيد البناء السياسي لعدد من القطريات العربية.

وحيث إنه لا يمكن فهم حالة المتغيرات الجديدة على الصعيد القومي العربي بدون معرفة الحالة المضادة لها على المستوى العالمي ، فكان لا بد من تحديد طبيعة المتغيرات والثوابت الدولية التي حصلت في أعقاب الحربين العالميتين الأولى والثانية.

I- الثوابت السياسية-الاقتصادية الدولية

تبادلت الدولة العربية- الإسلامية والدول الأوروبية الأدوار الحضارية: تخلّفت الأولى وتقدمت الثانية. واقع جديد انصرفت فيه تلك الدول، لأغراض تجارية ودينية، إلى التفتيش عن أسواق جديدة أو تأمين طرق للمواصلات، فكانت بلادنا، لموقعها الوسط بين قارات ثلاث، ولأنها موطن للأماكن المقدسة، محطة للأنظار والأطماع.

شهدت المنطقة العربية، منذ الحروب الصليبية، موجات متتالية من المد والجزر؛ تارة كان الصليبيون ينتصرون فيستقرون، وتارة أخرى كانوا ينهزمون فيرحلون. لكن أعين الأطماع الأوروبية لم تتوقف عن النظر إلى هذه المنطقة، حيث كانت بريطانيا قد ضمنت مصالحها بتأمين ممر لها إلى الهند.

أصبحت هذه الأطماع من الثوابت السياسية- التاريخية التي طبعت تاريخ الصراع بين مختلف القوى حول منطقتنا. ومرَّت بعدة مراحل تاريخية، تنوع فيها الصراع بين المتنافسين الأوروبيين واتَّسع، لكنه استمر فصولاً دون كلل أو ملل.

نقسم هذه المراحل التاريخية إلى ثلاث :

- **الأولى** : امتدت منذ أوائل القرن ١٧م حتى نهاية الحرب العالمية الأولى وعرفت بالمسألة الشرقية، وهي مرحلة الصراع الروسي- العثماني- الأوروبي للاستيلاء على المنطقة.
- **الثانية** : اتفاقية سايكس- بيكو. امتدت بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وهي مرحلة تثبيت السيطرة الإمبريالية القديمة برأسيها الأساسيين بريطانيا وفرنسا.
- **الثالثة:** امتدَّت من أعقاب الحرب العالمية الثانية حتى المرحلة المعاصرة، وهي مرحلة الحرب الباردة بين القطبين الدوليين الجديدين: الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي، التي تميزت، وما زالت، بأرجحية السيطرة الأميركية.

١- المسألة الشرقية: استقر المقام للإمبراطورية البريطانية في معظم أرجاء العالم، حفاظاً على مصالحها التجارية، منذ أوائل القرن١٧م. لهذا السبب كانت تعمل ضد أية

مشاريع تقوم بها أو تفكر فيها أية دولة أخرى يكون القصد منها مزاحمة المصالح البريطانية في المنطقة.

فالمسألة الشرقية مصطلح عام يطلق على العلاقات السياسية بين بعض الدول الأوروبية وبين السلطنة العثمانية إبان القرنين ١٨و١٩م وأوائل القرن٢٠م. حينذاك ساد كل من انكلترا وبروسيا الخوف من نتائج التوسع الروسي بعد الحرب التركية الروسية، في القرن١٨م، إذ رأت بربطانيا في هذا التوسع تهديداً لمصالحها الكبيرة في الهند.

لم تكن روسيا الدولة الوحيدة التي كانت تهدِّد المصالح البريطانية، وإنما كانت كل حركة تتم على طريق إسقاط السلطنة العثمانية، الضعيفة في تلك الحقبة، تشكل تهديداً لتلك المصالح؛ حتى إن حركة محمد علي باشا، والي مصر في النصف الأول من القرن١٩م، دفعت بخصوم الأمس، من الدول الأوروبية، لكي يقفوا متَّحدين في وجهه لمنعه من الاستفادة من مكاسبه الحربية. لكن مطالبة قيصر روسيا بحق حماية الرعايا المسيحيين في تركيا، في ذلك الوقت، أعاد الصراع إلى نقطة البداية [١].

وللحفاظ على مصالحها، ضمن الواقع القائم حينذاك، قامت كل من بريطانيا وإيطاليا، مدعومتان من معظم الدول الأوربية، إلى عقد اتفاقيات في العام ١٨٨٧م، كان من أهم أهدافها المحافظة على الواقع القائم آنذاك في منطقة البحر الأبيض المتوسط - بحر إيجة - البحر الأسود، للحيلولة دون إقدام تركيا على التنازل عن مواقعها في البلقان والمنطقة العربية لصالح روسيا وفرنسا [٢].

لم تشهد تلك المرحلة تحالفات دائمة أو خصومات دائمة، إنما كانت المصالح هي التي تفرض توقيت التحالفات والخصومات. لهذا، وفي الوقت الذي كانت فيه السلطنة العثمانية تذعن لمصالح الدولة الأقوى، لم تعمل هذه الدولة أو تلك على إسقاط حكم السلطنة إنما كانت تدافع عنها أحياناً لمنع إسقاطها. لكن استمرار الصراعات الدولية حول تحقيق مكاسب في المنطقة من خلال السلطنة العثمانية، على قاعدة الاتفاقيات، لم تبق بدون أفق منظور، إلى أن بلغت حدة المنافسة الاستعمارية بين الدول الأوروبية، لكسب

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج٦): المؤسسة العربية: بيروت: ١٩٨١: ط١: ص ١٦٧.
(٢) م.ن: ص ٢٦.

المزيد من المستعمرات، حداً دفع بها إلى الانقسام إلى معسكرين: التحالف الثلاثي المكوّن من ألمانيا والنمسا - هنغاريا و إيطاليا، و الحلف الثلاثي المكّون من فرنسا وروسيا وبريطانيا، إلى أن وصلت حالة الاحتقان إلى الحد الذي أدَّى إلى نشوب الحرب العالمية الأولى في العام ١٩١٤م، فانحازت فيها تركيا إلى جانب ألمانيا، والولايات المتحدة الأميركية إلى جانب الطرف الآخر، وكانت من نتائجها انتصار دول الحلفاء، بريطانيا وفرنسا وروسيا (١).

تميَّزت تلك المرحلة، وفي سياق المسألة الشرقية، بأربعة أحداث مهمة، أسهمت في توضيح الاستراتيجية الامبريالية في المنطقة، وهي :- مسألة الأماكن المقدسة.- حفر قناة السويس .- اكتشاف البترول .- بداية تمظهر الحركة القومية العربية.

أ- **الاماكن المقدسة:** على الرغم من أهمية طرق المواصلات، إلاَّ أنها لم تكن هي التي قررت مصير الشرق (منذ أواسط القرن١٩م). إنما الذي قرر مصيره مسألة أخرى كان الباب العالي يحسبها تافهة، و لكنها قدَّمت إلى الدول الأوروبية ذريعة لفرض سيطرتها على الشرق، هي مسألة الأماكن المقدسة الشهيرة. كانت القدس التي يقدِّسها النصارى، منذ الحروب الصليبية، مُلكاً مشتركاً للطوائف النصرانية الست: اللاتين، الروم الأرثوذكس، الأرمن، السريان، الأقباط، الأحباش. كانت الكنيسة الأرثوذكسية أسمى تلك الكنائس رتبة بوصفها ممثلة لعشرة ملايين من رعايا السلطان أولاً، وبفضل رعاية روسيا لها ثانياً . أما رجال الأكليروس اللاتين فكانوا يتمتعون بحماية وزارة الخارجية الفرنسية. وأما روسيا فقد استطاعت أن تؤثِّر على الباب العالي وتحصل منه على بعض التنازلات لصالح الروم الأرثوذكس، مما أدّى إلى نشوب حرب بين روسيا والباب العالي، تدخَّلت فيها بريطانيا وفرنسا إلى جانب الطرف الثاني، و تُوِّجت هذه الحرب بمعاهدة للصلح في العام ١٨٥٦م، نال فيها المسيحيون العرب عدداً من الامتيازات، وكرَّست شرعية التدخل الأجنبي في شؤون الدولة العثمانية (٢).

---

(١) م.ن: ص١٩٨.

(٢) بروكلمان، كارل: **تاريخ الشعوب الإسلامية:** دار العلم للملايين: بيروت ١٩٨٤: ط ١٠: ص ٥٦٦- ٥٧٢. (تعريب نبيه أمين فارس).

ب - **فتح قناة السويس**: استطاع فرديناند دي ليسبس الفرنسي، أن يحصل، في ٣٠ تشرين الثاني / نوفمبر من العام ١٨٤٥م على امتياز لشق ممر مائي بين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر، عُرِف بقناة السويس. فشكَّل هذا العمل انقلاباً تاريخياً في مسألة طرق المواصلات الدولية، وبشكل خاص على المصالح التجارية البريطانية حيث كانت تسيطر على مستعمرات واسعة في القارة الآسيوية وأهمها الهند. وعلى الرغم من أن بريطانيا اشترت، فيما بعد، أسهم مصر في الشركة، إلاَّ أنها كانت الفتيل الذي أشعل، بصورة غير مباشرة، نيران الحرب العالمية الأولى[1].

ج - **اكتشاف البترول**: لم تكن مسألة النفط، كقضية استراتيجية في الاقتصاد العالمي، قد أخذت بعد دورها الحقيقي في تلك المرحلة، وإنما أخذت تنبعث رائحتها حينما تمَّ اكتشاف النفط في إيران منذ العام ١٩٠٨م. ومع أنها لم تظهر أهميتها التي تستحقها، لكنها بدأت تأخذ أبعادها الحقيقية حينما دخلت في دائرة الحسابات الاقتصادية منذ أواخر تلك المرحلة.

د- **بداية تمظهر الحركة القومية العربية**: أثارت الحركة العسكرية السياسية التي بدأها محمد علي باشا، في النصف الأول من القرن ١٩م، انتباه الدول الأوروبية، حينما احتلَّ فلسطين ولبنان وسوريا، وأخذت قواته تهدِّد بلاد الأناضول، مما دفعها إلى الوقوف صفاً واحداً ضد هذا الخطر الذي لم يكن محسوباً.

ثم جاءت الحركة الأدبية والفكرية القومية الجديدة، بمظاهرها التي أخذت تتضح من خلال إنشاء الجمعيات والمنتديات وتأسيس الصحافة، وبمضامينها التحررية، لكي تزيد المخاوف الإمبريالية أيضاً.

شكَّل هذان السببان الدافع الأساسي لكل من بريطانيا وفرنسا لصياغة اتفاقية سايكس - بيكو، وإلى إعطاء أولوية لأهداف تفتيت المنطقة، والتي لأجلها أعطى البريطانيون لليهود وعداً بإنشاء وطن قومي يهودي على أرض فلسطين.

---

(٢) صالح، نجيب: **تاريخ العرب السياسي**: (١٨٥٦- ١٩٥٦م): دار إقرأ: بيروت: ١٩٨٥: ط ١: ص ٩.
في كلمة ألقاها في حفل استقبال فرديناند دي ليسبس في مجمع اللغة الفرنسية العام ١٨٥٩م، قال أرنست رينان: «لقد كان بوسفوراً واحداً كافياً لإثقال العالم بالهموم، حتى أتيت انت فصنعت بوسفوراً ثانياً أشد خطراً من البوسفور الأول، لأنه سوف يكون سبيل الاتصال بين جميع البحار الكبرى على هذا الكوكب. فإذا نشأ نزاع هنا أو هناك، فسوف يكون هذا البوسفور الجديد هدفاً لتصارع جميع دول العالم في سبيل السيطرة عليه. لقد حدَّدت بعملك هذا مواقع المعارك الكبرى في المستقبل!...».

كان من أهم نتائج المرحلة أربعة مسائل : اثنتان منهما، معاهدة سابكس - بيكو ووعد بلفور، كان لهما تأثير بالغ على مستقبل المنطقة العربية بشكل مباشر.

الأولى: معاهدة سايكس - بيكو: وهي المعاهدة التي وقَّعها، سراً، المندوب السامي البريطاني في المشرق العربي وزميله الفرنسي، في القاهرة في ١٦ أيار/مايو ١٩١٦م، وهي الاتفاقية التي حدَّدت مستقبل الولايات العربية في السلطنة العثمانية، وشكّلت الأساس الفعال لخطة تمزيق المشرق العربي، و الحيلولة دون نيل العرب لأمانيهم القومية المشروعة في الوحدة والاستقلال[١].

الثانية : وعد بلفور: وهي الرسالة التي وجهها بلفور، وزير خارجية بريطانيا، إلى الصهيونية في الثاني من تشرين الثاني /نوفمبر من العام ١٩١٧م، والتي وعد فيها اليهود بإعطائهم وطناً قومياً في فلسطين؛ و يمثل هذا الوعد تنفيذاً لمهمات الغزو الاستيطاني، ومن أهم أهدافه زرع كيان يهودي استيطاني في فلسطين ليكون حاجزاً بين مصر والمشرق العربي، ويشكِّل قلعة أمامية ضد التحرر والوحدة العربية، وهي استكمال للسياسة التي بدأها بالمرستون، رئيس وزراء بريطانيا، منذ العام ١٨٣٩م [٢].

جاءت المعاهدة، والوعد أيضاً، لكي يشكّلا الجانب الأساسي في الاستراتيجية البريطانية والفرنسية تجاه الشرق الأوسط، إذ أنه لنجاح حماية المصالح الأوروبية فيه، لا بد من فصل الجزء الأفريقي عن الجزء الآسيوي لشعب عربي واحد، وذلك بإقامة حاجز بشري قوي غريب على الجسر الذي يربط بين القارتين، وهذا بالذات هو مضمون تقرير خبراء الاستعمار المقدَّم إلى وزراة الخارجية البريطانية [٣].

أما المسألتان الثالثة والرابعة، فسوف نشاهد تأثيرهما، لاحقاً، على مستقبل العالم بشكل عام ومستقبل المنطقة العربية بشكل خاص ،وهما :

الثالثة : انتصار الثورة البلشفية في روسيا، وظهور أول دولة اشتراكية في العالم والتي أعلنت في تشرين الثاني /نوفمبر ١٩١٧م .

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة** (ج٣): م .س :ص ١٢٠- ١٢٣.
(٢) م . ن : **(ج١)**: ص ٥٦٠- ٥٦١.
(٣) مائير، غولدا: **الحقد**: دار المسيرة: بيروت: ١٩٧٥: ص٦.

الرابعة : بداية بروز الولايات المتحدة الأميركية ، كدولة كبرى ، من خلال مشاركتها في الحرب العالمية الأولى إلى جانب دول الحلفاء ، وهي الدولة التي انضمت إلى منظومة الدول الغربية الرأسمالية.

لكن المسألة الشرقية ، خاصة بعد مرحلة الاحتكاك والتواصل بين حضارة الغرب الأوروبي وبين النخبة العربية ، كان لها تأثيرات وانعكاسات أحدثت صحوة فكرية/سياسية جديدة ، زرعت بذوراً نهضوية بعد سبات وسكون طويلين في الحياة الحضارية العربية ، على المستويات الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ففي مواجهة المرحلة السلبية ، أخذت بذور التناقض الفكري والاجتماعي والسياسي تولد من رحم المعاناة الطويلة المتمثلة بإرادة الشعب التوّاق إلى الاستقلال السياسي ، والتحرر من الهيمنة والارتهان للخارج ، هذه البذور كانت قومية الاتجاهات. هذه المسألة ، على الرغم من علاقتها الجدلية مع أسباب ونتائج الارتهان للخارج ، سوف نخصِّص لها حيِّزاً خاصاً في هذا الفصل.

٢- السيطرة الامبريالية الأوروبية على المنطقة (١٩٢٠- ١٩٤٥م) :

بعد الحرب العالمية الأولى ، وتنفيذاً لاتفاقية سايكس - بيكو ، جُزِّئت المنطقة العربية إلى كيانات سياسية ضمن حدود مرسومة سلفاً ، وَضعت على أساسها ، بريطانيا وفرنسا ، يدهما بشكل انتداب مباشر عليها.

وفي ظل هذا الواقع الجديد ، حيث خضعت هذه المنطقة للامبريالية القديمة بشكل مباشر ، كانت الدولتان الناشئتان : الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي ، المشاركتان في الحرب العالمية الأولى إلى جانب بريطانيا وفرنسا ، موافقتان على الوجود المباشر لحليفتيهما في المنطقة العربية.

كان التسليم بدور كل من بريطانيا وفرنسا في منطقة الشرق الأوسط ، مرحلياً وانتقالياً ، التي سوف تخضع لمتغيرات جذرية ، لاحقاً.

في سياق تلك المرحلة ، أمسك القرار الدولي - الامبريالي ، بوجهه القديم ، بشكل مباشر ، سياسياً واقتصادياً ، بالوضع في منطقة الشرق الأوسط. لقد تمَّ ذلك في الوقت الذي كانت فيه الامبريالية الجديدة ترتضي لنفسها دور الشريك الاقتصادي ، انتظاراً للانتقال إلى مرحلة جديدة عندما تصبح الظروف مؤاتية لها .

أما الطرف الآخر، ألمانيا وحلفاؤها، فبعد الهزيمة التي لحقت بها في نهاية الحرب العالمية الأولى، أخذت تبني ذاتها من جديد تمهيداً لحرب الثأر القادمة بزعامة النازية الهتلرية؛ وكان هذا الاستعداد، بالإضافة إلى مضامينه التوسعية والسيطرة والنزعة العرقية، نتيجة لحالة الاذلال التي فُرِضَت عليها في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

وأما الطرف السوفياتي، الذي كان منشغلاً بتأسيس دولته الجديدة، فكان يمر بمرحلة لم يحسم فيها خياراته السياسية الدولية، قبل ترتيب الوضع الداخلي لبيته .

برزت في تلك المرحلة، على الرغم من قصر مسافتها الزمنية، أي المسافة التي تفصل بين نهاية الحرب العالمية الأولى في العام ١٩١٨م، وبداية الحرب العالمية الثانية في العام ١٩٣٩م، مظاهر عدد من القضايا الدولية والاقليمية، على الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكانت استمراراً لما قبلها وتمهيداً لما بعدها، ومن أبرز نتائجها ما يلي :

أ- **تنفيذ التجزئة السياسية للشرق الأوسط** حسب نصوص اتفاقية سايكس - بيكو، توزَّعت كل من بريطانيا وفرنسا إدارة حصتها من الأرض تحت صفة السلطة المنتدبة. فكانت حصة بريطانيا انتداباً على العراق وشرق الأردن وفلسطين ، أما حصة فرنسا فكانت كل من سوريا ولبنان. كان تنفيذ تلك الاتفاقبة الأساس الأول الفعَّال في تمزيق المشرق العربي؛ و تمَّ في سياق تطبيقها، بدايةً للوفاء، تنفيذ وعد بلفور في السماح لموجات الهجرة اليهودية بالتدفق باتجاه فلسطين .

لم تكتف الدول المنتدية بتقاسم المناطق بعد تجزئتها وحسب، وإنما استكملت سياسة التجزئة بمزيد من التمزيق السياسي - الجغرافي من جهة، أو بواسطة الضم والجمع من جهة أخرى، حسبما تقتضيه مصلحتها الاقتصادية أيضاً. لهذا اعتمد الانتداب الفرنسي مبدأ الفصل السياسي بين مناطق سوريا وتجزئتها إلى سلسلة من الدويلات الضعيفة على قاعدة تركيز أغلبية طائفية في كل دويلة. كما اعتمد مبدأ الضم والجمع، في لبنان الكبير، بحيث ضُـمَّت إلى جبل لبنان /المتصرفية القديمة، أقضية أخرى لكي تعزز الهيمنة الاقتصادية لبعض قطاعات المسيحيين [١].

---

(١) مراد ، محمد : المؤثر الأوروبي في التشكل الاجتماعي في بلاد الشام : مجلة **المنطلق** : بيروت : العددان : (٨٠- ٨١): ص ١٢٤.

بمثل هذا الاجراء، ضمنت فرنسا مصالحها بإضعاف الطوائف التي تحسب أنها تشكل مصدر خطر على وجودها إذا ما فكرت هذه الطوائف بأي اتجاه سياسي توحيدي فيما بينها، كما أنها ضمنت قوةً وسيطرةً للطوائف التي تحسب أنها تؤيدها.

كانت، إذاً، اتجاهات السياسة الامبريالية ومظاهرها ووقائعها تنصب على ضرورة تكريس التجزئة القومية، وغرس جسم غريب ني قلب المنطقة، وتعزيز التجزئة القطرية بتعميق الاتجاهات الطائفية.

ب - **إحكام السيطرة على طرق المواصلات الدولية،** والسيطرة على الأسواق لتصريف السلع الأوروبية واستغلال المواد الخام ووضعها ني خدمة صناعتها.

برز دور النفط، في هذه المرحلة، كسلعة استراتيجبة، وأخذ يجذب إليه اهتمام الدول الصناعية منذ أن بدأت الشركات الأجنبية تستخرجه بكميات تجارية في العراق، منذ العام١٩٢٧م، ولحقت السعودية فالبحرين، وازداد نادي الدول العربية التي تنتجه في الأربعينات من القرن ٢٠م [1].

في موازاة هذه المتغيرات الدولية والاقليمية كانت حركة العداء للهيمنة الامبريالية، وضد الصهيونية، تنشط وتشق طريقها في داخل العديد من الاتجاهات الفكرية والسياسية، بمظاهرها المؤسساتية كإنشاء الأحزاب السياسية والقيام بالحركات الجماهيرية الرافضة، بشتى الأساليب والوسائل.

صحيح أن تلك المرحلة، شهدت تعايش الدول الكبرى في المنطقة العربية، لكنها كانت خطوة على طريق الانتقال من مرحلة التعايش إلى مرحلة الوراثة. كان فيها كل من الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية يعدُّ نفسه للحلول مكان بريطانيا وفرنسا.

---

(١) صالح، نجيب: م.س: ص ٣٧١. - استطاعت دول الخليج العربي أن تصدِّر النفط ني التواريخ التالية: **البحرين**: ١٩٣٨- **السعودية**: ١٩٣٨- **الكويت**: ١٩٤٦- **قطر**: ١٩٤٧- **مسقط وعمان**: ١٩٤٩- **أبو ظبي**: ١٩٥٨.

وبسبب تنافس الدول الكبرى حول النفط، خاصة بين أميركا ربريطانيا، وتدليلاً على بروز أهميته في تلك المرحلة، فقد حرص روزفلت - الرئيس الأميركي الراحل- على لقاء العاهل السعودي في مصر **في** العام ١٩٤٥م، وهو عائد إلى بلاده من مؤتمر يالطا.

فعلى صعيد الولايات المتحدة الأميركية كانت استهدافات سياستها الاستراتيجية تخضع لمبدأين: التسليم بنظام السلام الأوروبي في الشرق الأوسط، كخطوة انتقالية لترسيم سياستها الخاصة في المنطقة. لهذا السبب قبلت، بل وأسهمت، في عملية إعادة تقسيم العالم بين الامبراطوريات الأوروبية المنتصرة، كما صكتها معاهدة فرساي في العام ١٩٢٠م. وقبلت في هذا الإطار النظام البريطاني - الفرنسي في الشرق الأوسط كما حددته معاهدة سايكس — بيكو[١]. لكن هذا التسليم «ترافق مع عاملين يمسَّان البنية التحتية الحقيقية لهذه الاستراتيجية السياسية: المصالح الاقتصادية (النفط أساساً) والأبعاد الأيديولوجية الأميركية الداخلية وتأثيراتها على صياغة الاستراتيجية الأوروبية (العلاقات مع اليهود والحركة الصهيونية)»[٢].

كانت مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية محطة أساسية لإنضاج سياسة الاقتحام الأميركية لمنطقة الشرق الأوسط، ولهذا فإنها ضمنت لنفسها حقاً بالاشتراك بعملية التنقيب عن النفط منذ العام (١٩٢١م)، إلى أن تكرس هذا الحق في ٣١ تموز/يوليو ١٩٢٨م، بعد توقيع اتفاقية الخط الأحمر، التي ضمنت فيها الشركات الأميركية المساواة في استغلال النفط والتنقيب عنه في جميع أراضي الدولة العثمانية السابقة، فبلغت حصتها، عشية اندلاع الحرب العالمية الثانية ١٨ ٪ من مجموع احتياطي البترول المكتشف في الشرق الأوسط، وأكثر من ثلث الانتاج [٣].

وبسبب العلاقات مع الحركة الصهيونية، وبإلحاح من بريطانيا ومساعي يهود أميركا، أصدر مجلسا الشيوخ و النواب الأميركيين، في ١١ أيلول /سبتمبر ١٩٢٢م، قراراً يتضمن العطف الأميركي على إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين[٤].

وباختصار، اعترفت السياسة الأميركية في تلك المرحلة، بالنظام الأوروبي تجاه الشرق الأوسط في الوقت الذي ضمنت فيه مصالحها الاقتصادية.

أما **على صعيد الاتحاد السوفياتي:** فقد انصرف، منذ انتصار الثورة البلشفية وانتهاء الحرب العالمية الأولى، زعماء الثورة إلى حمايتها، خاصة وأنها كانت لا تزال طرية العود. لم تستقر السلطة في البداية بسبب الصراع الذي كان يحصل بين هؤلاء الزعماء، إلى

---

(١) محيو، سعد: **فلسفة القرار ٢٤٢**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٥: ط ١: ص ٢٣.
(٢) م. ن: ص ٢٥.
(٣) م. ن: ص ٢٩- ٣٣.
(٤) م. ن: ص ٢٧.

أن تمكن ستالين من تصفية خصومه، ووضع نصب عينيه ضرورة المرور بمرحلة "تنفس" قبل الانتقال إلى خطوة جديدة . وفي تلك المرحلة استطاع الاتحاد السوفياقي أن يؤسس قوة عسكرية ضخمة فاجأت الخصمين : ألمانيا والحلفاء معاً (١).

لم تلعب روسيا القيصرية دوراً مؤثراً في تاريخ المنطقة العربية قبل الحرب العالمية الأولى. فكان هذا الغياب واقعاً على الرغم من توفر النية والطموح، الذي لم يستطع القياصرة تحقيقه أيام السلطنة العثمانية التي كانت تسيطر على المساحة الجغرافية الفاصلة بين روسيا وبين المشرق العربي، وفي ظل سيطرة النفوذ الغربي على هذه المنطقة بعد أن أصبحت السلطنة العثمانية ضعيفة، ساعد النفوذ الغربي تركيا على منع مطامع روسيا، وغاب هذا الدور في عصر الثورة البلشفية، أيضاً، بعد الحرب العالمية الأولى لسببين :

أولهما: التناقض الحاصل بين العالمين، العربي والسوفياتي، فالأول هو عالم شديد الإيمان والتدين، أما الثاني فيحكمه نظام شيوعي ملحد .

أما **ثانيهما** : فقد كان محكوماً بالأوضاع الداخلية التي كان يعيشها الاتحاد السوفياتي بعد نهاية الحرب. وقد يكون من الأسباب الأخرى ظهور طلائع الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي، والتي يكون الزعماء السوفيات قد بنوا عليها آمالاً في بناء موطيء قدم للشيوعية العالمية (٢).

فالذي حال، إذاً، دون تحقيق المطامع القيصرية في الوصول إلى المشرق العربي، كان حاجزاً من الدول المحيطة بها، التي تحمل المطامع ذاتها . أما بعد عصر الثورة البلشفية، فقد حملت تلك الثورة أسبابها الأيديولوجية في التوسع للوصول إلى العالم لتحريره من النظام الرأسمالي السائد. و إذا كانت تلك المرحلة قد شهدت نمو بذور الصراع الشيوعي - الرأسمالي ، إلاَّ أن هذا الصراع سوف يبلغ آماده الواضحة في المراحل اللاحقة (٣).

في الوقت الذي كانت فيه الامبريالية القديمة تستفرد بمنطقتنا، تقتسم فيه المصالح الاقتصادية مع الولايات المتحدة الأميركية ؛ وكانت ألمانيا قد خرجت منهزمة من الحرب

(١) مجموعة من المؤلفين : **النار والجليد:** دار الحسام : بيروت :١٩٩٢ : ط ١ : ص ٢٥- ٣٤.

(٢) م . ن : ص ١٤٩- ١٥٠.

(٣) نيكسون، ريتشارد : **الحرب الحقيقية** : دار حسان : دمشق : ١٩٨٣ : ط١ : ص٩٠.

العالمية الأولى، وأخذت تحضِّر نفسها، من جديد لخوض حرب تستعيد فيها كرامتها، بقيت أوروبا مجزأة بين معسكرين اثنين :

- معسكر الحلفاء وضمَّ بريطانيا وفرنسا مدعومتين من الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي .
- ومعسكر المحور ويضم ألمانيا وإيطاليا مدعومتين من اليابان .

كانت دول الحلفاء تعمل على هضم الفريسة الكبرى التي حصلت عليها بعد الحرب العالمية الأولى، بينما كانت ألمانيا تطوِّر قدراتها العسكرية بشكل سريع ومخيف، إلى أن انفجرت الحرب العالمية الثانية، منذ العام ١٩٣٩م، فأدت نتائجها إلى بزوغ فجر مرحلة جديدة رسمت الخطوط الكبرى للسياسة العالمية بشكل عام ولمنطقتنا بشكل خاص.

٣- الانتقال من مرحلة تعايش الدول الكبرى إلى مرحلة الوراثة من قبل الامبريالية الجديدة .

ابتدأت تلك المرحلة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، و مازالت مستمرة حتى المرحلة المعاصرة. منذ ذلك الحين خرجت الولايات المتحدة الأميركية كزعيم مسلَّم به في العالم الغربيِ، خاصة بعد أن ورثت ممتلكات كل من بربطانيا وفرنسا في الشرق الأوسط ، وساعدتهما على إعادة بناء ما هدمته الحرب بواسطة القروض ومشروع مارشال وبرامج الأمن المتبادل، ثم تشكيل الحلف الأطلسي. في تلك الظروف باتت زعامتها لنظام الشرق الأوسط مسألة تسلُّم وتسليم مع بريطانيا وفرنسا، وهذه العملية ستتم نهائياً في أعقاب حرب السويس من العام ١٩٥٦م.

تميزت هذه المرحلة بالانتقال من مرحلة تعايش الدول الكبرى في منطقتنا إلى مرحلة انتقال وراثة التركة إلى الأميركيين، أي الانتقال من نفوذ الامبريالية القديمة إلى نفوذ الامبريالية الجديدة.

في المرحلة السابقة، الفاصلة بين الحربين العالميتين الأولى و الثانية، كانت أميركا قد رسمت الخطوط العريضة لاستراتيجيتها في المنطقة العربية، إذ أنها كانت قد أقرَّت، بالوقائع والنتائج التي أفرزتها الحرب العالمية الأولى:

- بصلاحية مبدأ التجزئة الجغرافية والسياسبة لمنطقة الشرق الأوسط حسب اتفاقية سايكس - بيكو.
- بالاعتراف بوعد بلفور التي أسهمت بالعمل على تنفيذ مضمونه .
- بجوهر المسألة الشرقية التي دفعت بالاستعمار القديم إلى استبعاد روسيا القيصرية، ثم روسيا الثورة البلشفية، عن المشاركة في السيطرة على منطقة الشرق الأوسط.

وبعد الحرب العالمية الثانية اندفعت الامبريالية الجديدة في سياسة الاستئثار بالمنطقة، بينما اندفعت الثورة البلشفية - الشيوعية للدخول إليها، فأصبحت القوتان الجديدتان في مواجهة بعضهما البعض، فسادت بينهما مرحلة الحرب الباردة التي كانت الميزة الرئيسة لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

أما اتفاقية سايكس - بيكو فأصبحت واقعاً فُرض بقوة الوجود المباشر للقوتين البريطانية والفرنسية، وبدعم سياسي أميركي، وعدم اكتراث سوفياتي.

أما وعد بلفور بإنشاء وطن قومي يهودي على أرض فلسطين، فقد حصل إقرار أميركي فيه، خاصة بعد نجاح اليهود الاميركيين في تحويل قضية فلسطين إلى قضية داخلية أميركية، على مستوى المصالح السياسية والانتخابية المباشرة منذ العام ١٩٢٢م؛ حينئذ أخذت الولايات المتحدة تطالب بالإسراع في إقامة الدولة اليهودية وفتح أبواب الهجرة إليها منذ العام ١٩٤١م، في الوقت الذي أخذت فيه بريطانيا تتلكأ بالقيام بمهماتها وتحديد موجات الهجرة اليهودية بفعل ضغط الثورات الفلسطينية. و أصبحت السياسية الأميركية واضحة تماماً ومعنية بشكل مباشر بها، منذ ٢٦ أيار/مايو ١٩٤٣م. وفي العام ١٩٤٤م، أعطى روزفلت [١]، الرئيس الأميركي الراحل، أول ضمانات لليهود بأنه «حين يراد التوصل إلى قرارات مستقبلية، فإن العدالة الكاملة ستكون إلى جانب أولئك الذين يسعون إلى إقامة وطن قومي يهودي»[٢]. وقد أشار خليفته ترومان[٣] في١٢ نيسان /أبريل

(١) فر انكلين روزفلت: الرئيس الثاني والثلاثون للولايات المتحدة الأميركية (١٨٨٢- ١٩٤٥).
(٢) محيو سعد: م . س : ص ٤٧.
(٣) ترومان: الرئيس الأميركي الثالث والثلاثون (١٨٨٤- ١٩٧٢).

١٩٤٥م إلى أن عليه «أن يستجيب لمئات آلاف المتحمسين لنجاح الحركة الصهيونية، لأنه ليس لدي مئات من العرب كناخبين»(١). وأخيراً فقد أعلنت الولايات المتحدة في ١١ تشرين الأول /أكتوبر ١٩٤٧م عن تأييدها لتقسيم فلسطين (٢).

كان للاتحاد السوفياتي دور بارز أيضاً في تأييد إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. وعلى الرغم من أن السياسة السوفياتية إزاء هذه المسألة كانت محفوفة بالغموض والتقلب الناجمين عن حيرتها في أين تقع مصالحها في المنطقة، إلاَّ أن وزارة الخارجية السوفياتية، بعد الحرب العالمية الثانية، كانت تميل إلى الاعتقاد أن المستوطنين اليهود في فلسطين يمثِّلون أكثر الشعوب تقدمية، وإن مصلحة الاتحاد السوفياتي أن يدعمهم هم وليس الحكومات العربية الرجعية. لذلك كان الاتحاد السوفياتي أول دولة اعترفت بإسرائيل العام ١٩٤٨ (٣).

أما بالنسبة لكل من بريطانيا وفرنسا فقد خرجتا في أعقاب الحرب العالمية الثانية، ضعيفتين منهكتين من جهة، وبفعل الاندفاع الأميركي باتجاه المنطقة، وبفعل ضغطه عليهما من جهة أخرى، دفعهما إلى الانكفاء قسراً عن المنطقة. وعلى الرغم من دخولهما في حلف سياسي- عسكري- استراتيجي مع أميركا، وبسبب من حرصهما على المحافظة على ما بقي لهما من مصالح فيها، فإنهما أصبحتا ملحقتين منفعلتين بالسياسة الأميركية. وقد تكرس خروجهما نهائياً في أعقاب حرب السويس. لكن بقي يشدهما إليها تراث تاريخي طويل من المصالح، يعود عمره إلى ولادة المسألة الشرقية في أوائل القرن السابع عشر.

أدَّى انكفاء بريطانيا وفرنسا إلى دخول أميركا وروسيا إلى المنطقة، وكان لكل منهما دور متميِّز عن دور الأخرى:

أ- **الدور الأميركي: طبيعته، نتائجه، انعكاساته**: كان الشرق الأوسط اكثر المناطق أهمية في نظر الاستعمار القديم، واستمر بالمحافظة على أهميته في نظر الولايات المتحدة الأميركية للأسباب التالية:

---

(١) م. ن: ص ٥٠.

(٢) م. ن: ص ٥١.

(٣) مجموعة من المؤلفين: **النار والجليد**: م. س: ص ٢٣٦.

- واقع المنطقة الحضاري والتاريخي والجغرافي.
- مركزها المهم لعقد المواصلات الدولية البحرية والبرية والجوية.
- مخزونها الكبير من النفط، فهو يمثل ٦٠٪ من الاحتياط العالمي[١].

رُسمت الخطوط الاستراتيجية للسياسة الأميركية مع وصول هاري ترومان إلى الرئاسة، وبرز معه نظام دولي جديد، إذ أعلن، في آذار/مارس ١٩٤٧م، مبدأه الذي حدَّد السياسة الأميركية في اتجاهين اثنين: «مواصلة خلق الفراغ في النظام البريطاني - الفرنسي في الشرق الأوسط، ومنع الاتحاد السوفياتي من المشاركة في ملء هذا الفراغ». وقد ارتضت بريطانيا نتائج طبيعة النظام الدولي الجديد، وأدركت ضعف مقاومتها للاتجاهات الأميركية فانصبَّ اهتمامها على السعي للحفاظ على ما تبقَّى من مصالحها في الشرق الأوسط عبر المشاركة في بنيته داخل إطار الزعامة الأميركية [٢].

ابتدأ الغزو الأميركي للمنطقة على قاعدة الخطوط الاستراتيجية التي حددها الرئيس ترومان، إذ إنه منذ العام ١٩٥٣م، تابع الرئيس أيزنهاور[٣] سياسة سلفه، الذي شجعه على ضرورة النجاح في استلام مقادير الأمور في منطقة الشرق الأوسط، لكي تأخذ أميركا مكانها ودورها العالمي اللائق بها، وقال له: «لم أكن أتصور أن الرئيس الأميركي يملك مثل هذا القدر من القوة غير المسبوق في التاريخ. يظهر أن لديه من السلطة أكثر مما كان للإسكندر الأكبر، ولقيصر ولجنكيزخان، ولنابليون... كلهم مجتمعين!»[٤].

بعد أن تحقق مبدأ الاستراتيجية الأميركية الأول في خلق فراغ في النظام البريطاني - الفرنسي، في أعقاب حرب السويس العام ١٩٥٦، أعلن أيزنهاور في ٥ كانون الثاني/يناير من العام ١٩٥٧، استكمالاً للخط الاستراتيجي، مبدأه القائم على الأسس التالية:

- أن تقوم القوات الأميركية بحماية أية دولة تتعرض لعدوان مسلح من دولة تابعة لنفوذ الشيوعية الدولية.

---

(١) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: القاهرة: مركز الأهرام ١٩٨٣: ط ١: ص ٣٩.
(٢) محيو، سعد: م.س: ص ٣٧- ٤٣.
(٣) دوايت أيزنهاور: الرئيس الأميركي الرابع والثلاثون (١٨٩٠- ؟).
(٤) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م.س: ص ١٦٣.

- أن تقوم الولايات المتحدة الأميركية بمساعدة حليفاتها من دول المنطقة، على تعضيد قوتها الاقتصادية.

- أن تقوم، أيضاً، بمنح المساعدات العسكرية لكل الدول التي تطلب ذلك[1].

فإذا كان مبدأ أيزنهاور قد ركَّز على تحصين حلفاء أميركا ضد الغزو الشيوعي، فإن خلفه الرئيس جونسون[2] أعلن مبدأه في ٢٣ أيار/مايو١٩٦٢م، و من أهم مضامينه الدعوة إلى غزو الشيوعية في عقر دارها، حيث دعا فيه إلى الاتصال بمعظم الدول الاشتراكية وبناء علاقات وثيقة معها وكان القصد منها:

- إضعاف تماسك المعسكر الاشتراكي.

- بناء جسور تجارية متنوعة مع أوروبا الشرقية

- توفير برامج مساعدات اقتصادية يحدد مستواها مدى تبعية البلد للشيوعية، والموقف السياسي من الدول الغربية.

- احتمال تدخل أميركي مباشر ضد حركات الاستقلال ذات الأيديولوجيات الشيوعية [3].

أخيراً، وبعد أن استقرت المرحلة، منذ أوائل الخمسينات، على استئثار أميركي بتركة حليفتيها، بريطانيا وفرنسا، في المنطقة، استمرَّت الاستراتيجية الأميركية بثباتها المعروف، وعلى كاهلها الجانب الاستراتيجي الآخر هو منع الاتحاد السوفياتي من المشاركة في التركة أو ملء الفراغ؛ وأخذت تعمل بجدية ومثابرة مستمرة، تارة تصيب نتائج إيجابية وتارة أخرى نتائج سلبية بسبب من المتغيرات التي دخلت في حياة المنطقة، وعلى رأسها تأسيس البنى الفكرية والسياسية للحركة القومية العربية. لكن أميركا بلغت مستوى متقدماً في درجة امساكها بالمنطقة بعد هزيمة الخامس من حزيران /يونيو ١٩٦٧م، وكان من أهم أسبابها أن البنى والمؤسسات السياسية الحزبية والرسمية لم تستطع ردم الفارق الكبير في

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (الجزء الأول): ص ٤٣٧.

(٢) ليندون جونسون: الرئيس الأميركي الخامس والثلاثون (١٩٠٨- ١٩٧٣).

(٣) الكيالي، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة** (الجزء السادس): ص ١٧.

التوازن بينها وبين الدولة الصهيونية التي أغرقتها الامبريالية الأميركية بوسائل الدعم العسكري المتقدم .

كان الخامس من حزيران /يونيو ١٩٦٧م ، مفصلاً تاريخياً في حياة منطقتنا سوف تستمر نتائجه الكارثية على مستوى الأداء العربي النظامي ، والحركة التحررية العربية.

في سياق هذا التطور المهم الذي فرضته المتغيرات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية ، واندفاعة الولايات المتحدة الأميركية إلى احتلال موقع الصدارة والقرار ، والمساهمة بشكل مباشر فيما حصل ، أين كانت مواقع الاتحاد السوفياتي ، نظاماً أيديولوجياً وسياسياً ، في مواجهة النظام الرأسمالي الامبريالي الأميركي ؟

ب — الدور السوفياتي : طبيعته ، نتائجه ، انعكاساته : إذا كانت المراحل الأولى لتطلعات روسيا القيصرية تركزت على حاجتها في الوصول إلى المياه الدافئة ، وحال دون وصولها الطوق المحيط بها من الدول الأخرى. و إذا كانت المرحلة الثانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى قد دفعت روسيا الشيوعية إلى الانشغال بأوضاعها الداخلية واهتمامها بإنجاح ثورتها الوليدة ، إلاَّ أنها بعد الحرب العالمية الثانية ، كانت قد حققت نتيجتين مهمتين :

- تركيز أوضاعها الداخلية بما جعلها مطمئنة على مصير الثورة .
- تطوير إمكانياتها الاقتصادية والعسكربة التي وضعتها في كفة متوازية مع طاقات وإمكانيات الولايات المتحدة الأميركية .

تمخَّضت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية عن القضاء على النظام العالمي الأوروبي وعلى القوى التي كانت تمنع روسيا القيصرية من تحقيق أحلامها ؛ وهذا بحد ذاته ، بالنسبة للسوفيات ، يُعَدُّ نهاية للكابح القديم الذي كان يمنعها من الوصول إلى المنطقة.

لكن وقبل أن تتضح اتجاهات وخطط الاتحاد السوفياتي تجاه المنطقة ، كانت الولايات المتحدة الأميركية تعدُّ نفسها لملء الفراغ الأوروبي فيها.

بعد الثورة البلشفية أصبح للاتحاد السوفياتي أسباب أيديولوجية تدفعه للدخول إلى هذه المنطقة ، ومن أهمها تحرير الدول الضعيفة والمستعمَرَة من استعباد النظام الرأسمالي.

لكن الأميركيين، كما يدّعون، لم يكن أمامهم مجال واسع للوقوف موقف المتفرِّج أمام الهجمة الشيوعية التي يحسبون أنها دعوة «امبريالية» ديكتاتورية تتعارض مع دعوتهم للديمقراطية؛ وكانوا يرون أن واجبهم يحتِّم عليهم ليس تحقيق الديمقراطية في بلادهم وحسب وإنما نشرها في العالم أيضاً، ومنع الديكتاتورية الشيوعية من تحقيق أغراضها[1].

لهذا، بعد وفاة ستالين[2]، كانت موسكو قد بدأت تتطلع إلى الخارج كدولة كبرى، أي أنها أقرَّت التعامل مع الدول غير الشيوعية في العالم على أساس «دولة مع دولة» بصرف النظر عن طبيعة النظام القائم.

فكلما كانت العلاقات العربية، بدءاً من مصر، تزداد تدهوراً مع دول الاستعمار القديم، منذ أوائل الخمسينيات، كانت تزداد ودّاً مع الاتحاد السوفياتي. وكان أشد ما أخاف الدول العربية، ذات الأنظمة التقدمية، هو تبنِّي كل من بريطانيا والولايات المتحدة حلف بغداد الذي كان الهدف الرئيس منه تطويق الحركة الشيوعية كما روَّج له مؤسسوه، إلا أنه كان مُوَجهاً بالأساس ضد الأنظمة العربية التقدمية في ذلك الحين، وهو السبب الذي اندفع معه هؤلاء باتجاه الاتحاد السوفياتي، وكان للعدوان الثلاثي على مصر، في العام ١٩٥٦م، التأثير نفسه. لكن العلاقات العربية - السوفياتية، لم تشهد شكلاً ايجابياً أو سلبياً ثابتاً.

- كانت تمر بمراحل إيجابية عندما كان يستخدم المعسكر الغربي، وبشكل خاص الأميركي منه، سياسة تطويق للأنظمة العربية التقدمية بأحلاف من الدول الرجعية مثل حلف بغداد.
- وكانت تمر بمراحل سلبية عندما كان الاتحاد السوفياتي يميل في تحالفه- كما يحسب- إلى أنظمة تقدمية، دون أخرى. كان ذلك يتم في الوقت الذي لم تكن فيه تلك الانظمة، في حينه، موحَّدة الاتجاهات الفكرية والسياسية، كما حصل مثلاً عند تأييد الاتحاد السوفياتي للعراق، مباشرة بعد ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨م [3]، حينما سيطر الشيوعيون العراقيون على نظام الثورة؛ أو عندما يرهن

(١) نيكسون، ريتشارد: م. س: ص ٩٢- ٩٩.
(٢) جوزيف ستالين (١٨٧٩- ١٩٥٣م)، استلم السلطة في الاتحاد السوفياتي من (١٩٢٨- ١٩٥٣).
(٣) مجموعة من المؤلفين: **النار والجليد**: م.س: ص ١٤٩- ١٥٤.

الاتحاد السوفياتي علاقاته مع عدد من الانظمة العربية مقابل تحسين معاملتها للشيوعيين العرب، على الرغم من مواقفهم السياسية التي كانت تتناقض مع الاتجاهات القومية.

جاءت نتائج مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ليست بزوال دول وولادة أخرى فحسب، وإنما لأن تلك الولادة أيضاً ترافقَت مع التطورات التكنولوجية، بشكل خاص على الصعيد العسكري، التي أدخلت إلى برامج القوة العسكرية أسلحة التدمير الشامل وأهمها الطاقة النووية.

دخل العالم في دائرة امتلاك أسلحة الرعب، وشهدت المرحلة تسابقاً محموماً للمحافظة على التوازن في امتلاكها. ولخطورة الصدام العسكري في ظل الأسلحة التدميرية، وبسبب من تقسيم العالم إلى معسكرين: الحلف الأطلسي وحلف وارسو، توصَّل كل من المعسكرين إلى اتفاق غير معلن بالامتناع عن اللجوء إلى استخدام القوة. ولهذا ساد العالم سياسة الحرب الباردة، حيث كان كل طرف يخوض حروبه بالواسطة في ذروة صراعهما للسيطرة على دول المشرق العربي، وسائر دول العالم الثالث النامية. وقد كان لكل منهما ثوابته السياسية:

- فالثوابت الأمبركية تتلخص في استمرار السيطرة على آبار النفط، والهيمنة السياسية والاقتصادية على دول المنطقة، وحماية الكيان الصهيوني في فلسطين.
- أما الثوابت السوفياتية فتعمل على إيجاد مناطق نفوذ لها لأسباب اقتصادية وسياسية من جهة، ولتصدير الأيديولوجية الشيوعية من جهة أخرى.

فشكَّلت منطقة الشرق الأوسط ملعباً أساسياً لكل من القوتين.

ج - الطابع الأيديولوجي للمرحلة وانعكاساته على الصعيد القومي العربي: انعكست المتغيرات العالمية واقعاً جديداً على الانظمة القطرية في العالم العربي، إذ انقسمت إلى تيارين: أحدهما تقدمي يضمُّ الانظمة العربية التي حصلت فيها انقلابات عسكرية، أو ثورات كردة فعل على الهزيمة العسكرية التي أدت إلى ولادة الكيان الصهيوني المغتصب لأرض فلسطين في العام ١٩٤٨م؛ أما الثاني فهو محور الانظمة العربية الرجعية المرتَهَنة، بشكل أو بآخر، لإرادة الدول الرأسمالية.

- على **الصعيد العالمي** : ولادة نظام عالمي جديد لاعباه الأساسيان: **نظام رأسمالي** /امبريالي تتزعمه الولايات المتحدة الأميركية، ومن أهم أهدافه، كما يدَّعي، محاربة الشيوعية كنظام ديكتاتوري ملحد، والمحافظة على نشر النظام الديمقراطي. أما اللاعب الثاني فهو **نظام شيوعي اشتراكي**، يتزعمه الاتحاد السوفياتي، ومن أهم أهدافه، كما يحسب، هو تحرير دول العالم الثالث من الهيمنة الرأسمالية، وتحقيق المرحلة الأممية الشيوعية وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية .

أدخلت التأثيرات الدولية، بثوابتها الاستراتيجية الفكرية والسياسية والاقتصادية، المشرق العربي في دائرة المتغيرات الفكرية والأيديولوجية والسياسية، التي بقيت، بشكل نسبي، منفعلة بالعوامل الدولية، خاصة الأميركية منها. لكن العلاقات العربية – الأميركية، أو العربية – السوفيتية، لم تكن إيجابية أو سلبية بشكل مطلق. فكانت هزيمة العرب في حزيران /يونيو من العام ١٩٦٧، مفصلاً تاريخياً، أدَّت إلى تحولات زادت فيها زاوية الانحياز النظامي العربي إلى جانب أميركا، والى تباعد سوفياتي عربي لم يبلغ درجة الافتراق النهائي.

وفي ظل حرارة المتغيرات الدولية التي سوف تكون ثوابت المستقبل ، لم تكن المنطقة العربية تمرُّ في حالة ركود وسكون؛ لكنها، وإن كانت تعيش بمرحلة انفعال بما يحصل حولها، كانت تواكب المرحلة بحركة فكرية وأيديولوجية وسياسية ناشطة. ويأتي في أولويات أهدافها الخروج من دائرة الانفعال والهيمنة والسيطرة والابتزاز الدولية، كخطوة على طريق التحرر الكامل .

و إذا كنا سوف نعالج هذه الحركة في بحث مستقل مكمل للمقدمات التي تناولت العوامل الدولية، فليس معنى ذلك أنها كانت منفصلة عنها، إنما كانت تعيش في قلبها وعقلها؛ وهي لم تكن في دائرة الانفعال الكامل، بل استطاعت أن تنتقل من مراحل التمظهر إلى مرحلة المؤسسات، أحزاباً وأنظمة، تؤثر في مجرى الأحداث الإقليمية والعالمية. وهي وإن لم تصل إلى مستوى تحقيق استقلاليتها وامتلاك المقدرة على تغيير المواقع، إلاَّ أنها كانت تنمو وتترعرع باستمرار سائرة في الخط التصاعدي. فما هي، إذاً، العوامل الإقليمية/القومية/الوطنية التي ترافقت مع العوامل الدولية ؟

II ـ الفكر الأوروبي: أغزو هو أم إشعاع ؟

قال جيته: «من يعرف نفسه ويعرف الآخرين، لا بدَّ له من أن يعترف أن الشرق والغرب لا ينفصلان»(١). فالحضارة الإنسانية بناء واحد تضيف إليه كل أمة جديداً تبتدعه؛ فحضارتنا الحاضرة هي نتاج كل الجهد الإنساني منذ أن وُجد الإنسان حتى اليوم(٢).

لم تنشأ الحضارة الأوروبية من فراغ، وإنما كان للفكر العربي دور في تكوين الفكر الأوروبي. وإن التقاء الفكرين العربي والغربي، تمَّ في منطقتين: طليطلة في الأندلس، وفي صقلية، جنوبي إيطاليا، خاصة منذ العام (٤٧٧ هـ/١٠٨٥م) بعد أن استردَّهما الأسبان.

كانت طليطلة مركزاً ثقافياً مهماً، فيها الكثير من المكتبات العامرة بالكتب القيِّمة التي أتي بها من الشرق. وقد أهتم المترجمون الأوروبيون، أول الأمر، بنقل العلوم العربية المنقولة عن العلوم اليونانية، ثم أخذوا ينقلون بعض مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم. ومن أشهر الكتب التي ترجمت إلى اللغات الأوروبية ما يختص بالفلك والطب، وبعض علوم التوحيد والفلسفة والقصص(٣).

فإذا كان العرب المسلمون، قد نقلوا عن الثقافات الأخرى، التي كانت معروفة، واستفادوا منها لخدمة خدمة ثقافتهم الإسلامية، وأضافوا إليها إضافات مشهود لها بالأصالة الفكرية العربية- الإسلامية، فإنهم بعد ازدهار حضارتهم دخلوا في قرون طويلة من الجمود فالتخلف والتراجع.

استلهم الأوروبيون، كما فعل العرب من قبلهم، الحضارات التي سبقتهم، فطوَّروها، وأعطوها جزءاً من أصالتهم وإنتاجهم؛ فأخذت حضارتهم تنتشر في خارج حدودهم بفعل الاحتكاك المتواصل بين الشعوب، ومنهم العرب بشكل خاص، والسبب أن أجزاء من أوروبا كانت تحت سيطرة العرب المسلمين.

---

(١) السمرة، محمود: مراجعات حول العروبة والإسلام وأوروبا: مجلة **العربي**: الكويت: ١٩٨٤: ص١٣٥.
(٢) م. ن: ص ١٣٥.
(٣) بدوي، عبد الرحمن: **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**: نقلاً عن: م. ن: ص١٢٧- ١٢٩.

إن الأرض القاحلة التي يمتنع المطر عنها لمدة طويلة، تصبح أكثر شوقاً للرذاذ الذي يأتيها، ليعيد إليها قوة الإخصاب؛ فلما أتى الرذاذ الحضاري الأوروبي تجاه أرضنا التي تختزن قوة الاخصاب بفعل التراث السابق، تواجه بأكثر من رد فعل واتجاه.

ولكي نحدد ردود الفعل والاتجاهات التي تكونت بعد أن ابتدأت الحضارة الأوروبية تتغلغل، تدريجياً، إلى داخل المجتمع العربي والعربي الإسلامي، منذ حملة بونابرت على مصر في العام (١٢١٣ هـ/ ١٧٩٨م)، لا بدَّ من أن نطل على أهمِّ مظاهر تلك الحضارة، مروراً بمعرفة الاتجاهات السلطوية والاجتماعية والثقافية العربية التي كانت سائدة في تلك المرحلة. أما التقسمات السياسية- الاجتماعية- الثقافية فكانت على الشكل التالي:

١- النخبوية السياسية والاجتماعية والدينية كانت صاحبة المصلحة في استمرارية النظام العثماني:

كان النظام العثماني مبنياً، على طبقتين: الطبقة الحاكمة ووسطاؤها، وطبقة العامة. فكان الواقع السائد هو سيادة النخبة وخضوع العامة. وتصب المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية في خدمة طبقات الأسياد؛ فهي تُسيَّر حسب نظام الاقطاع، بهرميته المعروفة، الذي يُسخِّر لخدمته النخب الاجتماعية والاقتصادية والدينية، وهذه بدورها، تستفيد من الامتيازات التي يؤمنها لها النظام، فهي كانت تجد له المبرر والحجة والفتوى، لأن دفاعها عنه كان دفاعاً عن مصالحها.

أما طبقة العامة، وبسبب الجفاء التاريخي والعملي المتواصل بين حقوقها وواجباتها: بين حقوقها على الدولة وعلى المؤسسات الدينية، وبين استخدامها أداة لخدمة مصالح تلك المؤسسات، فإنما كانت عاجزة عن الثورة في وجه هذا التفاوت الهائل لأسباب كثيرة، منها التخلف والأمية ومنها قسوة النظام في قمع معارضيه، مما ساقها إلى أن تقع أسيرة بين براثن الدروايش، أصحاب الطرق الصوفية.

صحيح أن الاتجاهات الطرقية للدراويش كانت تعبِّر عن آلام العامة، وتدافع عن مصالحها، مما أكسبها التفافاً شعبياً عجزت الدولة والمؤسسات الدينية عن الإتيان بمثله. لكن الدراويش، بعجزهم الفكري، وتلطيهم بالشرائع الإسلامية لم يستطيعوا قيادة هذا الالتفاف الواسع نحو عمل جدي ومفيد، سوى إثقال عقول العامة بالأوهام والشعوذات.

ولأن مواقع الدولة ووسطائها كانت حصينة، مادياً وعسكرياً وسياسياً ودينياً؛ بينما كانت مواقع المعارضة مكشوفة وضعيفة وعاجزة وجاهلة؛ مما يُظهر لنا سبب استمرارية تلك القرون الطويلة من سيادة الدولة الظالمة وخضوع العامة المظلومة.

٢- **ثنائية التناقض بين النظام السياسي ومصالح العامة** ولَّدت مساحة فراغ واسعة جاءت الطرق الصوفية لكي تملأها، فحملت شعارات رفع الظلم عن كاهل العامة، ودعت إلى العدل والمساواة، فأصبحت ذات تأثير في نفوس العامة بفعل عاملين اثنين:

- شعارات مشايخ الطرق الإنسانية، من حيث دعوتهم إلى توسيع رقعة الاحسان والصدقات، و ممارستهم لها بالفعل؛ بالإضافة إلى أفعالهم الغريبة المبطَّنة بالأوهام التي استحوذت على عقول العامة، وأشبعت لديها الفراغ النفسي المتراكم.

- ابتعاد أكثرية مشايخ الطرق عن مجالس السلطة وكل ما له علاقة بالاستغلال السلطوي من جهة، و قاموا بأعمال التحريض ضد الظلم من جهة أخرى.

حملت اتجاهات الطرق الصوفية، تخلفاً فكرياً على الرغم من محاولتها الاستعانة بمبادئ الدين، فهي بدلاً من أن تطورها، انحدرت بها إلى مصاف السطحية والقشور والبدع والشعوذة، وهذا ما لم يسكت عنه، لاحقاً، رواد الإصلاح السلفيون و المجددون.

٣- النخبوية المثقفة جاءت على أنقاض الفراغات مستندة إلى المؤثرات الأوروبية:

أحدث العهد التركي العثماني منذ ما قبل القرن١٩م، مساحة فراغ بين السلطة والمجتمع، فجاءت الطرق الصوفية لتملأها فإذا بها تحدث مساحة فراغ من نوع آخر، هي ما نستطيع التعبير عنه بالفراغ الفكري بين الواقع والحلم؛ فهي وإن تأثرت بالانسحاق الشعبي أمام قمع السلطة وتعنتها وممارستها الاستغلال، فإنما كان فكرها قاصراً عن تشخيص وسائل التغيير، وهي وإن لامست الآم المجتمع فاحتلت موقعاً مهماً في الوجدان العامي، فإنها عجزت عن الارتقاء به إلى مستوى الوعي السياسي.

في ظل وجود هذه المساحات المتتالية من الفراغ التي أحدثتها الثنائيات السياسية- الاجتماعية بين السلطة- الدراويش- العامة، كانت النخبة المثقفة تشق طريقها في سبيل إملائها. ولأن للنخبة دوراً أساسياً في صياغة مفاهيم المرحلة الفكرية، العقائدية والسياسية، منذ أواسط القرن١٩م، كان لا بد من الوقوف لفهم طبيعة هذا الدور.

فإذا كان فكر الطرق الصوفية قد طبع كل مراحل العصر العثماني عامة، والمنطقة العربية بخاصة؛ فإن النخب العربية المثقفة ستعمل على التعبير عن إشكاليات تلك المرحلة، مستفيدة من الفراغات السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية والثقافية التي خلَّفت إرثاً ثقيلاً.

لم تكن النخب المثقفة ذات منابت واتجاهات واحدة، فمنها النخبة العثمانية التركية، ومنها النخبة العربية؛ و إذا كان لا يهمنا أن نعرف عن النخب التركية إلاَّ بالمقدار الذي سارت فيه على خطى تطوير النظام السياسي والإداري للدولة العثمانية، أي ما عرف بعصر التنظيمات، سينصبُّ اهتمامنا أكثر حول معرفة وضع النخب العربية ودورها.

كانت النخب العربية ذات اتجاهات إسلامية، أو عربية إسلامية. وكانت تدعو إلى إصلاحات في داخل وحدة النظام التركي العثماني- الإسلامي؛ وكانت فئة من النخب العربية تعمل على الارتقاء من مستوى الاتجاهات الإصلاحية العامة إلى مستوى تعريب المشاكل والحلول، لذا حاولت أن تميِّز نفسها عن الدعاة الإصلاحيين الإسلاميين بشيء من التجدد العروبي، فكرياً وسياسياً، على طريق الاستقلالية السياسية عن النظام التركي العثماني- الإسلامي.

دعا الإسلاميون إلى التجديد والإصلاح لكن من داخل الدائرة العثمانية- الإسلامية، مستفيدين من الفكر الأوروبي علي قاعدة التوفيق بين الإسلام والعلم، وبين العروبة والعثمانية؛ بينما أخذت النخب العربية ذات الاتجاه القومي تعمل في سبيل رسم اتجاهات استقلالية جديدة على الصعد الثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية.

كانت أواسط القرن ١٩م بداية لولادة نخب ثقافية عربية انطلقت من قاعدة إحياء الحركة الأدبية العربية؛ وما إن أطلَّت بدايات القرن العشرين، وبفعل المتغيرات السياسية على الصعيدين التركي العثماني والدولي، حتى كانت النخب السياسية أيضاً تبذل الجهود في محاولات لإحياء الشعور القومي العربي، خاصة عندما أصبحت أمام استحقاق استقلال سياسي عن الدولة العثمانية.

في خلال مسافة الفراغ التاريخية الفاصلة بين أواخر أيام الدولة العثمانية، وأوائل انتقال المنطقة العربية إلى الحكم الامبريالي/ الأوروبي، أخذت تتحدد بشكل أكثر دقة، مواقع النخب العربية في مواجهة المتغيرات التي قد تحصل.

كانت التنظيمات السياسية، التي نشأت في أواخر القرن ١٩م/ أوائل القرن ٢٠م، تعتمد على النخب المثقفة من مختلف الطبقات العليا. ومن خلال إطلالة على التنظيمات القومية التي شاركت في مؤتمر باريس سنة (١٣٣١ هـ/١٩١٣ م) نرى ما يلي:

- «لم تستمد التنظيمات العربية المركزية أهميتها من كثرة عدد أعضائها، إذ لم يزد أعضاء معظم تلك التنظيمات عن بضع مئات، إلاَّ أنها استمدت أهميتها من (نوع) أولئك الأعضاء. فقد كان أغلبهم ممن يمثلون أعلى المستويات الثقافية في الدولة آنذاك من طلبة جامعيين، وطلبة الكلية العسكرية، ومحامين، وموظفين، ونواب في مجلس المبعوثان، وتجار، وصحفيين...»[(١)].
- «لم يكن من السهل على هذه التنظيمات أن توسِّع من قواعدها الشعبية نظراً لضعف المستوى الثقافي العام وغلبة الأمية. وكان المجال الوحيد- تقريباً- الذي يتميز بتقارب ثقافته ووحدة مستواه التعليمي هو الجيش، لذا فقد انتشرت الفكرة القومية لدى معظم الضباط العرب حتى انخرط بصفِّه آلاف منهم في التنظيمات السرية العربية خلال وقت قصير»[(٢)].

كانت الاتجاهات العربية، السياسية والفكرية، في أولى مراحلها، منذ أواسط القرن ١٩م، حتى سقوط السلطان عبد الحميد، يغلب عليها طابع الإصلاح بشكل عام والحصول على إصلاحات للولايات العربية بشكل خاص. وإن كان التيار الذي يدعو إلى الانفصال عن الامبراطورية العثمانية محدوداً، فإنه اتَّسع بعد سقوط النظام الحميدي لكي يشمل نخباً عديدة منها: العسكري والتاجر والنائب والصحافي، وفيه المسيحي والمسلم، والمفكر والسياسي، وازدادت هذه النخب وضوحاً بمواقفها بعد أن أخذت تواجه تحديات ومشاكل جديدة خلقتها الأطماع الأوروبية/ الامبريالية في الولايات العربية.

---

(١) رؤوف، عماد عبد السلام: «الجمعيات العربية وفكرها القومي»: نقلاً عن **تطور الفكر القومي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط١: ص ١٢٤.

(٢) م. ن: ص ١٢٤.

كانت مواقف النخب العربية في أثناء مسافة الفراغ التاريخية، بين بداية التأكد من انهيار الامبراطورية العثمانية حتى سقوطها بالفعل، كمن ينتظر حصول زلزال كبير وليس لديه مأوى يلجأ إليه، فاتجه كل منهم إلى زاوية يحسب أنها تؤمن له المأوى والملجأ.

في مثل تلك اللحظة التاريخية، وقفت النخب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية، وجهاً لوجه أمام أبواب الحدث المنتظر، وراح كل يفتش عن الشاطئ الأمين الذي سوف يرسو عليه.

من منطلق المسؤولية الذاتية أو المجتمعة، وفي مواجهة المهمات التحررية السياسية، وطنياً وقومياً ودينياً، وبشكل خاص لمعرفة هوية النظام السياسي البديل، وانتظاراً لمتغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية، أصبحت النخب العربية وجهاً لوجه أمام استحقاق داهم، عليها أن تبتكر طرائق مواجهته، أو على الأقل أن تكون مستعدة نظرياً لفهم ما يجري وما يجب أن يكون وكيف ؟

في مثل تلك الظروف، يقول بوتومور: «تلعب الصفوة السياسية في البلاد النامية دوراً طليعياً في تحديد مجرى النمو. وبإمكاننا أن نجد أصول هذه الصفوة في إحدى الجماعتين: القادة الوطنيون والمثقفون الثوريون؛ وهما قد تختلطان في حالات معينة. والملاحظ في أغلب البلدان الآسيوية والإفريقية أن المثقفين يقومون بدور بارز في الصراع ضد الحكم الاستعماري. وعادة ما يكون طلاب الجامعات هم حملة لواء حركات الاستقلال»[1].

فإذا كان دور النخب، هو أن تقوم بمهمة التحضير وقيادة الصراع ضد الحكم الاستعمارى، فإنما دور النخب العربية، في تلك اللحظة التاريخية، يتضمن أكثر من ذلك. في تلك اللحظة، وُضعت على طاولة البحث عدة مسائل دفعة واحدة، في مواجهة متغيرات عديدة حصلت في وقت واحد، وهي:

- ضرورة تحديد هوية النظام السياسي للولايات العربية، منفردة أو مجتمعة، لملء الفراغ بعد انهيار النظام السياسي القديم (العثماني- الإسلامي)، خاصة وإن اتجاهات النخب العربية لم تكن مُوحَّدة حتى تلك اللحظة.

---

(١) بوتومور: **الصفوة والمجتمع**: دار المعارف: القاهرة: ١٩٨٩: ط ٢: ص ١١٢: (تعريب محمد الجوهري).

- الاعداد لمواجهة استعمار آخر ومن نوع جديد، فهو يهدد الأرض والحضارة بالابتلاع بما يحمله من إمكانيات عسكرية وفكرية وحضارية.
- مشاكل التخلف الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، كإرث ثقيل.

في مثل تلك الظروف، يكتسب المثقفون مزيداً من القوة عن طريق الشعارات التي تنادي بالأهداف ذات العلاقة بمصالح الشعب، كالمساواة الاجتماعية والاستقلال السياسي لذا يشكل قادة الحركات الوطنية إحدى الصفوات المهمة في المجتمعات النامية، ذلك لأن حوافز التنمية الاقتصادية تتمثل في الصراع من أجل الاستقلال السياسي [١].

«لا يعني، ذلك، القول بأن النزعة الوطنية هي القاعدة (السياسية) الوحيدة التي تدعم كيان الصفوات، فقد تنطوي نظرية الحكم والأيديولوجيا على أفكار أخرى مثل الديمقراطية والاشتراكية". لكنه، "في أثناء حركة الاستقلال قد يعمل الصراع السياسي على تطوير صراع ثقافي ترفض معه لغة الحكام الأجانب وقيمهم ونظمهم، على حين تظهر حركة تقديس وتقليد للأمجاد والمنجزات القديمة»[٢].

خُلقت حالة من الصراع، في داخل النخب الاجتماعية السياسية والدينية والفكرية، بين التقليديين والمجددين، حول المدى الذي يمكنها أن تأخذ فيه من الحضارة الغربية في الوقت الذي تُخاض فيه معركة سياسية ضد الوجود الغربي نفسه؛ فكيف كانت مواقف مختلف النخب؟

- **التقليديون/ السلفيون**: قبل أن تتضح الأهداف الاستعمارية للدول الأوروبية، كان التيار السلفي- الديني قد تصوَّر أن حل مشاكل الأمة، في أثناء المواجهة التي حصلت بين الفكر الغربي وبين الواقع المتخلف، موجود في العودة إلى أصول الإسلام وباتِّباع تعاليم السلف الصالح. ولما أصبحت المنطقة تحت الهيمنة الاستعمارية المباشرة، وفي مواجهة مع قوة الاستعمار العسكرية وفكره السياسي، ارتبطت المقاومة السلفية أكثر بحركة إحياء التقاليد والقيم وأساليب الحياة القديمة[٣]. فكانت مقاومة "التقليديين/ السلفيين أشد وضوحاً في مواجهة الأفكار والنظريات السياسية الجديدة الوافدة من أوروبا.

---

(١) م. ن: ص ١١٥.
(٢) م. ن: ص ١١٦.
(٣) م. ن: ص ١١٧.

لكن في مرحلة النضال في سبيل الحصول على الاستقلالات السياسية، انخرط التيار السلفي في صفوف هذه الحركة، إلى أن بدأ يستعيد استقلاليته الفكرية بالعودة إلى تقليد السلف الصالح. فلئن تراجع الفكر السلفي، لمصلحة السياسة في مرحلة محدودة، إلاَّ أنه لم يلغ نفسه واتجاهاته العقيدية؛ فهو قد صحا منذ أوائل العقد السابع من هذا القرن مستعيداً أطروحاته القديمة تجاه الفكر والحضارة الغربية بوضعه السدود في وجهيهما لخطورتهما الشديدة- كما يحسب السلفيون- وتآمرهما على الإسلام والمسلمين.

- **التجديديون من علماء الدين والثوريون العلمانيون**: التقت الحركتان حول جوانب الاستفادة من الفكر والحضارة الغربية وإن كانتا، بداية، قد افترقتا حول شعار الاستقلال التام عن الدولة العثمانية.

كانت الصورة في اللحظة التاريخية الحاسمة، انهيار عصر كامل ومجيء آخر، على الشكل التالي:

- انهيار مرحلة تاريخية طويلة، انطبعت فيها الثقافة الدينية والاجتماعية والنفسية العربية بآثار إسلامية عميقة طوال أربعة عشر قرناً تقريباً؛ كانت في خلال معظم عصورها في موقع السيادة السياسية والتأثير الفكري على الخارج.
- ولادة مرحلة جديدة: نظام سياسي خارجي استعماري يأتي بفكر سياسي فيه ما يبهر، وحضارة جديدة فيها ما يغري.

أما النخب العربية فكانت، في أثناء المرحلة الاستقلالية، متباينة الاتجاهات:

- بعضها يتمسك بقديم ثبت فشله، والبعض الآخر يتطلع إلى الجديد ولم يتسنَّ له الوقت الكافي، بعد، لكي يتعمَّق فيه ويهضمه.

إن الجديد الذي نعنيه هنا هو المؤثرات الفكرية الأوروبية، وبشكل خاص المؤثرات السياسية التي أثبتت نجاحات هائلة، بمستوى تلك المرحلة، على الصعد الاقتصادية- الصناعية، السبب الذي أشعَّ فيه انبهاراً في أوساط النخب العربية والإسلامية.

فكيف كان وقع المؤثرات الفكرية السياسية الأوروبية والغربية على النخب العربية: السلفية والتجديدية؟

في المقاييس العامة، نحسب أن أي غزو لا بد أن يحمل عدداً من عناصر القوة. فالقوة قد تكون عسكرية أو حضارية أوكليهما معاً؛ لكنه لا بد للقوة الحضارية من قوة عسكرية

تدعمها، إما في الدفاع عنها وإما كوسيلة لكي تنشرها في أوساط شعوب أخرى؛ وهذا ما حصل، تاريخياً، للحضارة العربية- الإسلامية. لكن القوة العسكرية قد لا تكون مدعَّمة بالعنصر الحضاري، كما حصل تاريخياً للقوة العسكرية التتارية.

أما الغزو الأوروبي، فمنذ ابتدأ يعمل لتقويض الامبراطورية العثمانية، كان يمتلك القوتين معاً: العسكرية والحضارية، الفكرية والمادية.

لم يكن الوضع العربي، في داخل الكيان التركي- العثماني، مجرداً من أسلحته؛ فباستثناء الضياع الفكري- السياسي في مساحة الفراغ التاريخية، التي تلت انهيار النظام النظام، كان للعرب مواقع وحصون للمقاومة لا يستهان بها. فكانت هذه الحصون مبنية على حضارة تراثية، فكرية ودينية وسياسية، لكنها لم تكن بالمناعة الكافية للصمود في وجه سلاح فكري جديد حملته الغزوات الأوروبية، عسكرياً وثقافياً من جانب، بينما تلك الحصون العربية لم تكن بدرجة من الضعف لكي تنهار بالكامل من جانب آخر.

كانت النخبوية العربية، في ظل ذلك الواقع، تيارات متباينة على الشكل التالي:

- تيار كان يرى أن الحصون العربية والإسلامية سوف تنهار في المواجهة مع القوة، المادية والفكرية، القادمة من الغرب، وهذا كان يمثل أقصى اليسار التغريبي.
- تيار كان يرى أن هذه الحصون لا يمكن أن تنهار وإنما ستتغلب، في المدى الطويل، على أية موجات عسكرية أو فكرية أوروبية؛ فكانت دعوتها تقوم على رفض كل ما هو قادم من الغرب، وهذا يمثل التيار السلفي الذي يحسب أن في الإسلام ما يجيب على كل ما يحصل في العالم من مشاكل في كل العصور والأزمنة، وهذا يشكل أقصى اليمين الاغترابي.
- كانت هناك تيارات أخرى، تحسب أنه يمكن التوفيق، انطلاقاً من مبدأ تزاوج الحضارات الإنسانية، بين الحضاري المحلي الموجود والحضاري القادم من الخارج. لكن هذه التيارات كانت تنقسم إلى اتجاهين:

الأول: الاصلاحيون الاسلاميون، ويتَّخذون قاعدة مبنية على أصول الإسلام، الذي، حسب اعتقادهم، يحمل بذور التطور بالقوة، ومن خلالها يمكن استيعاب ما لا يتعارض مع الإسلام من الحضارة العلمية- الصناعية الأوروبية.

الثاني : القوميون العلمانيون الذين يحسبون أن القاعدة الثابتة في البناء السياسي هي المسألة القومية ، ومن خلالها يمكن استيعاب كل ما لا يتعارض معه ، سواءٌ في قبول الحضاري القادم من الغرب ، أم رفض ما ينبع من الداخل والذي يتناقض مع التطور والوحدة ، وبشكل خاص المذهبيات الدينية أو الطائفيات السياسية.

فإذا كان تيار اليسار الأقصى ضعيفاً ولم يكتب له الاستمرار أو التأثير إلاَّ بشكل موضعي لم يدم طويلاً ، فان التيارات الأخرى ، تصارعت ، ومازالت ، وتظهر آثار هذه الصراعات واضحة حتى الآن.

من خلال ما سوف نعرضه من مسائل فكرية أساسية أثارها الفكر الأوروبي ، ومن مواقف الاتجاهات النخبوية العربية والإسلامية التي واجهتها ، في أثناء مرحلة الفراغ التاريخية ، لا بدَّ من أن نطلَّ على اللحظة الراهنة لأن إشكالية العلاقة بين الفكر الغربي والفكر العربي أو الفكر العربي - الإسلامي ما زالت مستمرة حتى هذه اللحظة.

ماذا حملت المؤثرات الأوروبية من مسائل فكرية - سياسية ؟ وكيف تمت مواجهتها من قبل التيارات النخبوية العربية و الإسلامية ، و بشكل خاص التيارين البارزين : القومي العلماني والسلفي الإسلامي.

٤ - المؤثرات الفكرية - السياسية الغربية ، ثورة فصلت بين الديني والسياسي

لم يستطيع العلماء المسلمون الإصلاحيون ، إنكار مدى عمق التخلف والعجز الذي عانى منه المسلمون والعرب من النظام السياسي والاقتصادي للامبراطورية العثمانية فكانت دعواتهم ، متأثرة برياح الفكر السياسي الأوروبي ، وقائمة على إصلاح هذا النظام بتزويج مسألتين : العودة إلى أصول الإسلام والسلف الصالح من جهة ، والاستفادة من القفزة الحضارية العلمية للغرب من جهة أخرى.

في المقابل كانت الطفرة الحضارية في أوروبا ، في جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، قد وصلت إلى أقصى آمادها عندما استطاعت أن تحقق فصلاً بين الديني والسياسي ، من بعد أن بدت الصورة أمام الأوروبيين ، في خلال القرون الوسطى ، واضحة في أن الطغيان الديني على السياسي كان عاملاً مؤثراً بين التخلف والتقدم.

دفعت هذه النتيجة بالقوميين، تحديداً، إلى الدعوة للفصل بين الديني والدولة؛ ولئن ظهرت بدايةً تحت شعار «الدين لله والوطن للجميع»، إلاَّ أنها اكتسبت مضامينها العلمية بعد أن أخذت تناقش مبادئ سياسية، مثل: الديموقراطية والعلمانية والاشتراكية والقومية، وهي المبادئ ذاتها التي انخرط الإسلاميون السلفيون والإصلاحيون في مناقشتها وتحديد المواقف منها.

أ- **مبدآ العدل والمساواة، تعبير واحد لمضمونين مختلفين**: إن ما نريد أن نثبته هنا، ليس تحديد مضمونهما الفلسفي، بقدر ما نريد أن نحدد مفهومهما السياسي.

هذان مبدآن قديمان، ولم تأت الثقافات الجديدة بتعريفات لهما تُعَدُّ قفزة نوعية في تاريخ الفكر الإنساني. لكن ما يكسبهما أهمية في سياق بحثنا هذا، هو أنه منذ تأسست الدولة الإسلامية وحتى انتهاء آخر مظاهرها، الامبراطورية العثمانية، كان مبدآ العدل والمساواة يكتسبان مفهومهما النسبي، فما كان يبدو عدلاً ومساواة في داخل طبقة من المسلمين لم يكن كذلك عند طبقة أخرى. وما كان يبدو عدلاً ومساواة بين المسلمين لم يكن يعني ذلك عند أصحاب الديانات الأخرى. إذ إنه عندما يتجاوز حدود تطبيقهما المجتمع الإسلامي إلى الأقليات من أصحاب الأديان الأخرى، خاصة أصحاب الكتاب، وهم الأقرب إلى الدين الإسلامي تبدأ الإشكالية الحقيقية، لماذا؟

عندما يطبق المسلمون مبدأ "الذميَّة" على النصارى واليهود، فإنما يعتقدون بعدالة هذا المبدأ استناداً إلى القرآن الكريم؛ فلا يجوز للمسلم أن ينفي عدالة هذا الأمر لأنه أمر إلهي. لكن في المقابل ينفي الكتابيون عدالته، لأن فئة من مواطني الدولة الإسلامية، غير مشمولة بعدالته.

فإن ما يعدُّ مبدأ عادلاً عند فئة من المواطنين ليس، بالضرورة أن يكون كذلك بالنسبة لفئة أخرى؛ فمبدآ العدل والمساواة عند المسلمين وفي دولة إسلامية، هو غيره عند المسيحيين أو اليهود أو الصابئة. فهما أمر إلهي عند الطرف الأول، وشأن سياسي لا علاقة له بالدين عند الطرف الثاني. لهذا تولَّدت عنهما إشكاليات متتالية برز التناقض فيها بحدة عند أول فرصة شعر فيها المسيحي بالقوة التي تسانده في موقفه الرافض لمبدأ «الذمية»، بعد أن كانت هادئة مستكينة، طوال ثلاثة عشر قرناً ونيف، كانت فيه الدولة الإسلامية قادرة على لجم المعترضين على مبدأي العدل والمساواة المطبَّقين على رعاياها من غير المسلمين.

في الوقت الذي كان فيه المسيحيون العرب غير قادرين على تجاوز تلك الإشكالية، وجد بعض المسيحيين اللبنانيين مخرجاً حينما اتجهوا نحو الدعوة إلى مبدأ القومية العلمانية، الذي سبق وأن وجد فيه الغرب حلاً لإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة.

فمبدآ العدل والمساواة، قد يتحققا بضمان الحقوق السياسية لجميع المواطنين في ظل دولة ما، إذا فُصل الديني عن السياسي.

ليست المشكلة محصورة في حل إشكالية المساواة في الحقوق السياسية بين المسلمين والمسيحيين فحسب، وإنما ستظهر أيضاً إذا استقرأنا تاريخ العلاقات المذهبية بين الفرق والمذاهب الإسلامية. ومن خلال هذا الاستقراء سنرى أكثر من محطة حُرِم فيها مذهب أو أكثر ليس من حقوقه السياسية فقط، وإنما حُرِم من ممارسة حقوقه الفقهية أيضاً.

لكن إذا كان حل إشكالية العدل والمساواة، بين المسلمين والمسيحيين، أو في داخل دولة تتعدد فيها المذاهب الدينية، للمحافظة على وحدتها السياسية، يكمن في المبدأ القومي العلماني، فإن تيار الإصلاحيين المسلمين، وعلى الرغم من دعوتهم إلى التآزر والوحدة بين أبناء الوطن الواحد، وعلى الرغم من أنهم يعتقدون بأن الإسلام لا يضيق صدره بالوطنية أو القومية إلاَّ أن ذلك مشروط بأن لا يتضمنا محتوى يعادي الإسلام أو «ينافيه كالإلحاد أو العلمانية...»[1].

ب- **العلمانية نتاج فكري غربي لإسقاط الديني لصالح السياسي:** فالعلمانية وليدة للصراع الطويل والشديد بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوروبا، جاءت كجملة من التدابير النظامية والقانونية، «استهدفت فك الاشتباك بين السلطتين، باعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة، بما يضمن حياد هذه تجاه الدين، أي دين، ويضمن حرية الرأي الفكري والعقيدة الدينية، ويمنع رجال الدين عن إعطاء آرائهم واجتهاداتهم صفة مقدسة باسم الدين، ومن ثم فرضها على الأفراد والمجتمع والدولة»[2].

---

(١) القرضاوي، يوسف: م. س: ص ٤٤.

(٢) العيسمي، شبلي: **العلمانية والدولة الدينية**: دار الشؤون الثقافية. بغداد: ١٩٨٦: ط ١: ص ١٩.

فالعلمانية فصلت بين الممارسة الدينية، التي عدّتها ممارسة شخصية، والممارسة السياسية التي نظرت إليها كممارسة اجتماعية، ورفضت معاملة المواطن من خلال انتمائه لطائفة معينة، لكن دون أن تعادي الإيمان الديني أو تنادي بالإلحاد[1]. فالعلمانية كمؤثر فكري- سياسي- أوروبي، كانت له انعكاساته على شتى التيارات النخبوية العربية والإسلامية، فكيف كانت هذه الانعكاسات ؟ لنسرد بعض النماذج :

- على الرغم من أن بعض العلماء المسلمين الإصلاحيين، كعبد الرحمن الكواكبي، يدعون إلى فصل الدين عن الدولة [2]، يرى بعض علماء الدين المسلمين أن العلمانية هي بدعة استخدمها الاستعمار في معركة شرسة ضد الإسلام فغزت «مؤسسات التعليم والثقافة من جهة، فأحكمت سيطرتها عليها، وتسللت إلى مؤسسات التشريع والقضاء من جهة أخرى»[3].

رفض عدد من التيارات الإسلامية مبدأ العلمانية وأنكروا صلاحيتها للشرق المسلم لأسباب تاريخية وعقيدية، واعترفوا بصلاحيتها للغرب المسيحي لأسباب عقيدية وتاريخية، أيضاً.

فالمسيحية، كما يحسب أحد مفكري هذه التيارات، تقبل قسمة الحياة بين الله وبين قيصر، وهي تعترف أيضاً بثنائية الحياة كما جاء في قول السيد المسيح «أعط لقيصر ما لقيصر وما لله لله»، فتاريخ الفكر الغربي «لم يعرف الله الذي نعرفه نحن (المسلمون)، محيطاً بكل شيء، مدبراً لكل أمر، لا تخفى عليه خافية، ولا يغيب من علمه ذرة... (إنما) إله الفكر الغربي إله آخر، مثل إله أرسطو، الذي لا يعلم شيئاً غير ذاته، ولا يدري عما في الكون شيئاً، ولا يدبِّر فيه أمراً، ولا يحرك ساكناً»[4].

ويستطرد قائلاً، بأنه ليس في المسيحية تشريع لشؤون الحياة: إنما روحانيات وأخلاقيات، أما الإسلام فهو عقيدة وشريعة [5]، فالمسيحي إذا حكمه قانون مدني

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٤): م. س: ص ١٧٩ : (المادة: العلمانية).

(٢) العيسمي، شبلي: **العلمانية والدولة الدينية**: م. س: ص ٣٧.

(٣) شمس الدين، محمد مهدي: **العلمانية**: المؤسسة الجامعية: بيروت ١٩٨٠: ط ١: ص ٨٧.

(٤) القرضاوي، يوسف: م. س: ص ٥٣.

(٥) م. ن: ص ٥٤.

وضعي لا ينزعج كثيراً، ولا قليلاً لأنه لا يعطل قانوناً فرضه عليه دينه، ولا يشعر بالتناقض بين عقيدته وواقعه [١].

ففي المسيحية سلطتان: دينية ويمثلها البابا، ودنيوية يمثلها الملك أو رئيس الجمهورية، أما في الإسلام فإذا فصلت السلطتان يبقى الدين بغير سلطان يؤيده ولا قوة تسنده [٢]. وتاريخ الكنيسة غير تاريخ الإسلام: فتاريخ الكنيسة، مع العلم والفكر والحرية، تاريخ مخيف، مشهور بالاضطهاد والقتل ومحاكم التفتيش [٣].

وبعد أن يعدد القرضاوي هذه المطاعن يتساءل: «فهل الإسلام كان كذلك ؟ وهل يمكن أن يؤاخذ بمثل ذلك ؟ ليجيب: "إن وقائع التاريخ وحقائق الإسلام تجيب بالنفي»[٤].

فمن أجل هذا لا يتصور القرضاوي للعلمانية أن تنجح في بلد إسلامي، لأنها مناقضة لطبيعة الإسلام، الذي تدين به الشعوب المسلمة، ومناقضة لمضامينه وسلوكه وتاريخه...، ولا يوجد أي مبرر لقيامها، كما وجد ذلك في الغرب النصراني[٥].

من داخل هذا التيار يعتقد محمد مهدي شمس الدين «أن الإسلام يوجد فيه نظام حياتي كامل لا يترك مجالاً لأي نظام آخر، ولا يدع منفذاً للشعور بالحاجة إلى تنظيم جانب من جوانب الحياة، لأن الشريعة الإسلامية، بقواعدها الكلية العامة وبالفقه الذي بني على أصليها الكبيرين (الكتاب والسُنَّة)، شاملة مستوعبة لكل ما تقضي به سنة الحياة إلى نظم وأحكام»[٦].

لكن على الرغم من ذلك، فإن وقائع التاريخ الإسلامي لم تجب بالنفي على وجود مطاعن، كما يحسب القرضاوي، مثلاً، لأن هذا التاريخ شهد عدداً من محطات الصراع الدموية بين السلطة السياسية- الدينية الإسلامية و خصومها من أتباع مذاهب أخرى

(١) م . ن : ص٥٥.
(٢) م . ن : ص٥٦.
(٣) م . ن : ص٥٧.
(٤) م . ن : ص٥٩.
(٥) م . ن : ص٦٠.
(٦) شمس الدين، محمد مهدي: م.س: ص ٨٦.

غير مذهب السلطة، بلغت حدودها حدود الثأر و الانتقام، و هنا «نلاحظ الآثار السلبية والمؤذية لحرية الفكر من جراء الانحياز الذي تبديه الدولة لمذهب ديني معين»[١].

وإن ما يطرحه أنصار هذا التيار من إبراز لإيجابيات لا طائل تحتها، ونفيهم لوجود سلبيات، ليس إلاَّ تضخيم غير مبرر للذات، وهو يلعب دوره الكبير والمؤثر في تعميق حالة الاغتراب التي قد يعيشها المسلم العربي، تقوده إلى الخوف من الاستفادة من أي جانب من جوانب الحياة الحضارية الإنسانية، على مستوى الفكر والعلم.

أصبحت مسألة تضخيم الذات عقيدة ثابتة عند معظم العلماء، فيقول أحدهم: إننا «نملك تراثاً فكرياً ضخماً وغنياً وأننا لسنا بحاجة إلى أي مصدر آخر للفكر...»[٢]!!!

لم تكن العلمانية، ولن تكون، نظرية فكرية جامدة، تملك الحقيقة المطلقة التي لا تحتمل التبديل والتغيير والتطوير؛ إنما كانت، وما زالت، إحدى النظريات الفكرية- السياسية، التي توصَّل المفكرون السياسيون إليها نتيجة حاجتهم لحل إشكاليات حصلت في التاريخ والفكر السياسيين، والتي تدور حول تحديد الأفضلية في تسيير شؤون البشر الدنيوية: أتكون للديني بمنهجيته الثابتة، أم للسياسي بمنهجيته القابلة للتطور ؟

واجه الغرب هذه الاشكالية التاريخية- السياسية، في أثناء حكم الكنيسة والذي أثبت فشله؛ وواجه المسلمون مثلها أيضاً، فبرز تيار العقل في الفكر الإسلامي عند المعتزلة وعند المفكرين والفلاسفة المسلمين مثل الغزالي وابن رشد والجاحظ وأبو العلاء المعري...ثم قاوم العلماء المسلمون أنفسهم، منذ أواسط القرن١٩م، الأفكار الرجعية الجامدة، ومهَّدت كتاباتهم للأفكار القومية والاشتراكية، وأسَّسوا للاتجاهات العقلانية ولإمكانية الانفتاح على الأفكار الجديدة القادمة من الغرب[٣].

كانت العلمانية مشروعاً فكرياً لحل إشكالية المساواة في الحقوق السياسية بين المسلمين وغيرهم من رعايا دولة واحدة، مهَّد الطريق إليها المثقفون المسيحيون العرب، لأنهم وحدهم كانوا يشعرون بعبئها.

---

(١) العيسمي، شبلي: **العلمانية والدولة الدينية**: م. س: ص ٣٣.

(٢) المطهري، مرتضى: **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**: دار الهادي: بيروت: ١٩٨٢: ط١: ص ١٢١: (ترجمة صادق العبادي).

(٣) م. ن: ص ٣٥- ٣٧.

تبقى الحقوق السياسية لغير المسلمين منقوصة في ظل نظام سياسي إسلامي، حتى إن أقصى ما يمكن الاعتراف لهم به لا يرتقى إلى درجة تحقيق المساواة العادلة على الإطلاق؛ وما يقوله إسلامي معتدل لهو خير دليل؛ فهو يقول: إن «أهل الذمة» أو الأقليات غير المسلمة في دولة الإسلام لها حقوق المسلمين نفسها: مساواة في حق العمل... مساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات، ولهم أيضاً حق الانتخاب والترشيح لكل مجالس الدولة، وكل هيئات الإدارة والحكم. ولهم أن تكون منهم نسبة من الوزراء تتناسب مع عددهم. «**ولكن ليس لهم حق رئاسة الدولة أو رئاسة الوزراء**»[١].

لا يمكن أن نحصر دور المثقفين المسيحيين من خلال تأثرهم بنشاطات الارساليات الأجنبية وبالثقافة الغربية، ونمو دورهم الاقتصادي مع توسع الرأسمالية الأوروبية في المشرق العربي، إنما كان العامل الديني ذا تأثير فعالا في تفكيرهم، لأنهم كانوا يشعرون بأنهم رعايا في دولة ذات أكثرية إسلامية تنتقص من حقوقهم السياسية. ومن هنا كانت الموضوعات التي عالجوها، كفصل الدين عن الدولة، ومحاربة الحكم الاستبدادي ذات علاقة وثيقة بوضعهم. وكان اتجاههم للعروبة، في وقت كانت تسود فيه الفكرة القومية في أوروبا، نشداناً للمساواة مع المسلمين العرب للتخلص من حكم إسلامي غير عربي [٢].

فسواء كانت المسيحية تنص على جمع الديني مع السياسي، أم أنها تقر بما لقيصر لقيصر وما لله لله، فإنها لن ترضى أن يكون قيصر مخالفاً للتعاليم المسيحية؛ ولهذا فإن الفصل بين السلطتين ليس إلاَّ لمنع استخدام الأوامر الإلهية ستاراً يرتكب فيه المؤمنون بها ما لا يُرضي الله، وما لا يحقق العدالة والمساواة بين كل رعايا الدولة. في مثل هذه الحالة، عندما يتولى السلطة سياسي علماني تمكن مناقشته إذا أخطأ، وتنتفي المعصية عن الذي يناقش لأنه ليس الراد على أولي الأمر، في الفكر الوضعي، راد على النبي والراد على النبي هو راد على الله تعالى.

---

(١) الفنجري، أحمد شوقي: **كيف نحكم بالأسلام في دولة عصرية**: الهيئة المصرية العامة للكتاب: مصر: ١٩٩٠: ص ١٢٦.

(٢) مراد، سعيد: **الحركة الوحدوية في لبنان بين الحربين العالميتين** (١٩١٤هـ/١٩٤٦م): معهد الإنماء العربي: بيروت: ط١: ص ٧٤.

وعلى الرغم من اعتقاد المسلمين أن الإسلام دين ودولة، فإنه ليست هناك نصوص ثابتة تحدد مضامين النظام السياسي للدولة الإسلامية، باستثناء دولة المدينة التي أسسها الرسول وقادها.

إن إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي، فيما يتعلق بالحقوق السياسية للأقليات الدينية داخل أنظمة دينية، هي إشكالية عامة تواجه النظام الإسلامي كما تواجه النظام المسيحي أيضاً. ولأن أفراد المجتمعات/ الدول/ الأنظمة السياسية على اختلافها، ليسوا من دين واحد، وإنما في كل مجتمع أكثرية وأقلية، ولأن لكل أصحاب دين ثوابت مقدَّسة، يصبح من الضروري أن تخضع علاقات الأكثرية والأقلية إلى قوانين ومقاييس متحركة. فكيف يمكن أن نتصور هذه القوانين والمقاييس؟

إذا استبعدنا إشكالية التناقضات بين المذاهب المتفرعة عن دين واحد - وهو مستحيل - فإنه لا بُدَّ من أمام الأكثريات الدينية الحاكمة في دولة ما، من أن تجد حلاً، يتساوى فيه جميع مواطنيها/ رعاياها من جميع الأديان والمذاهب أمام القانون.

فلو افترضنا، مثلاً، أن الأكثريات الدينية، غير المسلمة، الحاكمة في دولة ما، أرادت أن تعامل غير المنتسبين إلى دينها، من الأديان الأخرى، معاملة الذميين كما يعتقد الإسلام، وهي معاملة بالمثل، فهل يرتضي المسلمون هذا الوضع؟ أم أن عليهم أن يفكروا في تطوير الاعتقاد بالمبدأ "الذمي" حماية لأبناء دينهم الخاضعين لسلطات سياسية غير إسلامية؟

نشأت العلمانية، كمبدأ سياسي، وترعرعت في أوروبا، في بيئة مسيحية؛ وكان السبب من وراء ابتكارها إيجاد حل لذلك الصراع الدموي الطويل بين المذاهب المسيحية من جهة، وبين السياسيين ورجال الدين من جهة أخرى. ولم تكن الغاية منها، عند واضعيها والمنادين بها من المفكرين الغربيين، إعلان العداء للإسلام والمسلمين؛ ولم يخطر ببال أحدهم هدف علمنة الشرائع الإسلامية، بقدر ما كانوا هم بحاجة إلى حل فنشطوا في التفتيش عنه، وجاء الحل في وجوب الفصل بين الديني والسياسي لأن مشاكلهم كانت ناتجة عن طغيان رجال الكنيسة في أحكامهم الدينية والدنيوية، والتي أسبغوا عليها هالة «المقدسات».

فالعلمانية كانت حاجة مسيحية أوروبية، أولاً وأخيراً؛ وعندما تيسَّر لها أن تخرج من دائرتها، التي نشأت فيها، إلى المشرق العربي - الإسلامي، وهو الذي كان يعاني بشكل

أو بآخر من طغيان الديني على السياسي، وجدت فيه النخب الثقافية العربية، وبينها بعض علماء المسلمين، والمسيحيون العرب بشكل خاص، متنفساً فكرياً حسبوا أنه قد يحقق لهم حلاً لإشكالية المسلم و «الذمي»؛ وكانت الأصوات التي ارتفعت تأييداً ليست موجهة، بالأساس، ضد الشريعة الإسلامية، ولكن أهدافها كانت تصب في سبيل حل إشكالية سياسية عانى منها أهل الكتاب وبعض المذاهب الإسلامية على حد سواء.

هل كانت العلمانية موجَّهَة لحل إشكالية الثنائية السياسية، إسلامية- مسيحية فقط؟ إذا كان ذلك كذلك، فعلى أية قاعدة كان يمكن حل الإشكالية الإسلامية — الإسلامية بين مختلف المذاهب الإسلامية، خاصة وإن التاريخ الإسلامي كان مشحوناً بالصراعات المذهبية؟

ليست العلمانية إطاراً فكرياً سياسياً لحل الاشكالية، الإسلامية- المسيحية فحسب، وإنما هي أيضاً مشروع لحل الاشكاليات الإسلامية- الإسلامية.

لم يثبت أن العلمانية هي مبدأ سياسي استعماري، بالقدر الذي يمثل اتجاهاً فكرياً سياسياً نظرياً اكتشفه المفكرون الأوروبيون لحل إشكالياتهم الخاصة. ونحسب نحن أنه، إذا جُرِّد من بعض خصوصياته، و إذا دُرِست مشاكلنا الذاتية على ضوئه، لربما يشكل الحل الملائم لإشكالياتنا الدينية والمذهبية.

فإذا كانت هناك خصوصية للعلاقة بين العروبة والإسلام، لاقتران التكوين القومي بالدعوة الإسلامية، فإنها لا تتعارض مع الاتجاه نحو العلمنة. فالعروبة كمفهوم تقدمي تعارض التنظيم الاجتماعي والسياسي القائم على أساس الطوائف والانقسامات الطائفية؛ «وهي تشدد على ضرورة المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الانتماءات الدينية والعرقية والإقليمية للمواطن»[(١)].

ج- **الديمقراطية نظرية سياسية وضعية تنظم علاقة الحاكم والمحكوم في مجتمعات الإثنيات الدينية**: الديموقراطية تعبير غربي، فهي: نظام سياسي- اجتماعي، يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين ومشاركتهم

(١)**موسوعة السياسة** (ج٤): م.س: ص: ١٧٩ (المادة: العلمانية).

الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة. أما أساس هذه النظرة فيعود إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، وبالتالي فإن الحكومة مسؤولة أمام ممثلي المواطنين وهي رهن إرادتهم[١].

بداية، اعتمدت المجتمعات الغربية أنظمة الحكم المطلق من خلال مبدأ الحق الإلهي لمدة طويلة من الزمن. أما انبثاق النظام الديموقراطي فقد جاء نتيجة عملية تدريجية تمخَّضت عن الصراع الاجتماعي بين الطبقات الحاكمة: الدولة والكنيسة، الملك والنبلاء الإقطاعيون. وقد تزامن تزايد اجتماع ممثلي الطبقات مع نهاية نظام الإقطاع وبروز أفكار جديدة مثل حكم القانون، ثم النظام الدستوري في بريطانيا، والحق الطبيعي والمساواة السياسية والعقد الاجتماعي والحرية في فرنسا والولايات المتحدة الأميركية، والتي أدت إلى نشوب الثورة الفرنسية وثورة حرب الاستقلال الأميركي [٢].

لكن «تشعُّب مقومات المعنى العام للديموقراطية، وتعدد النظريات بشأنها، علاوة على تميز أنواعها، وتعدد أنظمتها، والاختلاف حول غاياتها، ومحاولة تطبيقها في مجتمعات ذات قيم وتكوينات اجتماعية وتاريخية مختلفة، يجعل مسألة نمط ديموقراطي دقيق وثابت مسألة غير واردة عملياً»[٣].

وبالإجمال فإن الديموقراطية، في التقاليد الغربية، تعني «أن إرادة الشعب ذات حرة لا تتقيد مطلقاً بقيود خارجة عنها، سيدة نفسها، ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها»[٤].

ولأن الديموقراطية، كمفهوم سياسي- اجتماعي، من نتاج وضعي من جهة، ولأنها من نتاج الفكر الغربي من جهة أخرى، ولأن لها علاقة بالعلمانية كمفهوم سياسي وضعي من جهة ثالثة، انقسمت المواقف النخبوية العربية والإسلامية من حولها، كل من منطلقاته الخاصة، لذا تميزت مواقف العلمانيين تجاهها عن مواقف الإسلاميين.

---

(١) **موسوعة السياسة** (ج٢): م. س: ص ٧٥١: (المادة: الديمقراطية).
(٢) م. ن: ص٧٥٣.
(٣) م. ن: ص٧٥١.
(٤) حسن، حسن عباس: **الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي**: الدار العالمية: بيروت. ١٩٩٢: ط ١: ص ٢٤٧.

فإذا حسبنا أن النخب السياسية والثقافية، قد آمنت بأهمية الإرادة الشعبية، وتبنت المبدأ الديمقراطي كأساس لنظام الحكم السياسي، فقد راحت تفتش عن النمط الديموقراطي الذي يتناسب مع واقعنا السياسي والاجتماعي وقيمنا الحضارية والفكرية.

أما اتجاهات السلفيين الإسلاميين فسارت في خط معاكس. وكانت لهذه الاتجاهات علاقة وثيقة بالنص الديني؛ وهي إشكالية طالما تناقضت مواقف المسلمين من حولها؛ ويكفينا الإشارة إلى إشكالية الجبر والاختيار التي كانت سبباً في نشأة فرقتي القدرية والجبرية منذ بدايات العصور الإسلامية، بعد وفاة الرسول مباشرة. انقسمت، منذ ذلك الوقت، المواقف حول أعمال الإنسان: هل هو مخيَّر أم مسيَّر؟ وقد استطاعت كل فرقة أن تجد في آيات القرآن ما يدعِّم وجهة نظرها.

لم تكن أهداف الجدل حول هذا الموضوع ذات أهداف سياسية، وإنما كانت ذات أهداف دينية، تريد أن تحدِّد مسؤولية المخلوق عن أفعاله أمام الله عز وجل. إلا أنه كانت من بعض نتائج الجدل الديني الذي كان يحصل حول تلك المسألتين: الجبر والاختيار، أن السياسي كان يعمل على الاستفادة من القائلين بالجبرية لصالح تثبيت سلطته وتغليفها بمبدأ الحق الإلهي. ولأن النظام السياسي الإسلامي كان منظوراً إليه كحاجة ملازمة لسيادة الدعوة الإسلامية، ولأن المجتمع الذي كان خاضعاً لذلك النظام لم يكن يهتم بحقوقه السياسية تهيباً من المسلَّمات الدينية التي كانت تحمي السلطة، لم يتخط العلماء المسلمون، في كلمهم عن الحرية، دائرة مضمونها الديني.

ولأن أصل العقيدة الإسلامية يستند إلى الكتاب والسنة، وهي عند المسلم أوامر إلهية لا يمكن القياس إلاَّ عليها، ولأن بعض المذاهب الإسلامية ألزمت أتباعها بطاعة (الإمام المعصوم، وأولي الأمر...)، لم يشعر المسلمون أنهم بحاجة للنظر في مسألة الحرية من جانبها السياسي. ولماذا يتصور المسلم أن له دوراً في الرأي ما دام النص من جهة والفقيه من جهة أخرى، يُعَدَّان شرطان كفائيان في الوصول إلى معرفة مختلف شؤون الدين والدنيا، أي أن مصادر المعرفة تلك، هي التي تحدد للمسلم خطواته الدينية والسياسية بكل تفاصيلها [١].

---

(١) المظفر، محمد رضا: **عقائد الأمامية**: دار الزهراء. بيروت: ١٩٨٣: ط ٤: ص ٦٧.

فمن كان يمتلك معرفة ذات مصدر إلهي، لا يمكن أن يتسلل إليها الخطأ، فهل يستبدلها بما هو وضعي من صنع البشر ؟

حددت هذه المعادلة خطى بعض الإسلاميين في رسم اتجاهاتهم في مسألتي الحرية والديموقراطية. وفيما يلي سوف نعرض لبعض تلك الاتجاهات :

«إن الأساس الذي جاء به الإسلام يقضي بأن يكون المسلم عبداً لله تعالى. وأعظم مكرمة وأكرم صفة يتصف بها المسلم أن يكون عبداً لله تعالى... ومن كمال العبودية أن يطيع العبد أوامر المعبود. وصفة العبودية هذه تتنافى مع ممارسة السيادة دون ضغط أو إكراه، فالإنسان المؤمن بالله يلتزم لأوامره... وإن ممارسة الإرادة في أحكام التخيير، وإن كان يبدو فيها الحرية في العمل... فإنما هي إجازة من الله سبحانه للإنسان بالفعل أو الترك (و).... إنما هي تفضل (منه)... أما الحرية فإنما تعني اتِّباع الهوى وإشباع الرغبة...»[١].

فالحرية والديموقراطية «لها معنى محدد... يتناقض مع الإسلام تناقضاً بيناً لاختلاف المصدر بينهما على الأقل. فمصدر الديموقراطية والحرية العقل، ومصدر الشريعة الوحي، ويكفي هذا لنبذهما وإبعادهما من أذهان المسلمين»[٢].

«فالديموقراطية جعلت السيادة للشعب وجعلت مجموعة من الناس تضع التشريعات لتنظيم علاقات الناس فيما بينهم، فمصدر التشريع في الإسلام هو الوحي وليس الناس... والحرية تترك للفرد أن يحكِّم هواه ومقاييسه النفعية وما يشبع جوعاته الجسدية... وهذا مناقض لعبودية الإنسان لله تعالى والتزامه بما يرتضيه...»[٣].

ولأن الديموقراطية والدستور ونظام رئاسة الجمهورية هي تشريعات وضعية من صنع البشر أولاً، ومن صنع الدولة الغربية ثانياً، فإن للإسلام موقفاً متميزاً منها كلها :

- «إن الإسلام يعتبر مفهوم الديموقراطية مفهوم كفر، ويعتبر جميع ما يبنى عليه من دساتير وأحكام دساتير، كفر وأحكام كفر، لأنها كلها غير منبثقة عن العقيدة الإسلامية ولا مأخوذة من كتاب الله ولا من سُنَّة رسوله، وإنما هي تشريعات البشر»[٤].

---

(١) صالح، حافظ: **الديموقراطية وحكم الإسلام فيها**: دار النهضة الإسلامية: بيروت: ١٩٩٢: ط٣: ص١٠٣.
(٢) م.ن: ص ١٢٠.
(٣) م.ن: ص ١٢٦.
(٤) حزب التحرير الإسلامي: **نقض مشروع الدستور الإيراني**: (كراس منشور): ١٩٧٩/٨/٣٠: ص ١٠.

ولهذا فإن نظام الحكم في الإسلام ليس نظاماً جمهورياً، يُنتخب رئيسه من قبل الشعب لمدة معينة، ويملك حق عزله، كما أن الرئيس مقيَّد برأي الشعب وعليه أن يأخذ بما يشرِّعه نواب الشعب لأن التشريع من حقه؛ فشكل الحكم في الإسلام هو على خلاف ذلك «فهو نظام الخلافة، أو الإمامة الذي ينصب فيه الخليفة أو الإمام، بمبايعة أهل العقد من الأمة، على أن يحكمهم بكتاب الله وسنة رسوله، وليست له مدة محدودة... ولا تملك الأمة حق عزله»[1]. فالحرية «التي تطلق اليوم هي من أنظمة الديموقراطية الغربية. وهي تعنى حرية العقيدة، والحرية السياسية، والحرية الاقتصادية، والحرية الشخصية، وجميع هذه الحريات تتناقض مع الإسلام، لأن المسلم مقيد بالأحكام الشرعية، في عقيدته، فمن يرتد يقتل، ومقيَّد في سلوكه السياسي، وفي سلوكه الشخصي، ومقيَّد في الملكية وحيازتها وإنفاقها بالأحكام الشرعية»[2].

وعلى الرغم من أن بعض الإسلاميين حاولوا أن يوفقوا بين الشورى والديموقراطية، انبري بعض السلفيين من علماء المسلمين ليقول بأن الشورى ليست هي الديموقراطية، ففي معرض تفسيره للآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران: من الآية١٥٩)، يقول: «ليست واردة في اتجاه الأخذ بالرأي الذي توافق عليه الأكثرية في الشورى، وإن كان الحق في جانب الأقلية، ولذلك اتجهت الآية الكريمة إلى النبي محمد (ص) لتطلب منه إمضاء الرأي، بعد المشاورة، سواء كان على وفق الشورى، أو على خلافه»[3].

لكن يرى علماء مسلمون آخرون غير هذا الرأي، إذ يحسب بعضهم أن نتيجة الشورى ملزمة للحاكم حتى لو خالفت رأيه «وإذا اختلف الحاكم مع المجلس في رأي فعليه أن يحاول إقناعه أولاً... فإذا لم يقتنع المجلس فعليه تنفيذ رأيهم لا رأيه الشخصي، لأن رأي الجماعة أصوب من رأي الفرد دائماً»[4].

لقد انقسم الإسلاميون في موضوع الشورى إلى رأيين، قال بعضهم بأنها مُلزِمة، أما البعض الآخر فعدَّها مُعلِمة، ولكل منهما أسانيده من الكتاب والسنة وسلوك الصحابة. لكن البعض يرجح رأي الفريق القائل بأن الشورى مُلزِمة لأن أدلته سلمت من

---

(١) م. ن: ص ١٣.

(٢) م. ن: ص ١٦.

(٣) فضل الله، محمد حسين: م.س: ص ١٥٢.

(٤) الفنجري، احمد شوقي: م.س: ص ٢٠٩.

الاعتراضات الكثيرة [١]. فهذا البعض يستند في ترجيحه إلى أن «الاختيار من الأمة هو مقتضى الأمر بالتشاور في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: من الآية٣٨)، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: من الآية١٥٩)، إذ المقصود بـ (أمرهم) و(الأمر) هو جميع الأمور العالقة المتعلقة بالمصالح العامة في المجتمع، وأهم هذه الأمور بالطبع- رئاسة الدولة- فإذا كانت الأمة محرومة من حق الاختيار فماذا تملك؟ وماذا يتبقى لها بعد ذلك؟»[٢].

أما من حيث العلاقة بين الشورى والديموقراطية؛ فقد وجد البعض، الذي يرى أن الديموقراطية ليست حكراً على التيارات الأخرى، أن هناك ديموقراطية إسلامية تقوم على «عناصر ثلاثة لا انفصال بينها من أجل تحقيق ما تدعو إليه من حقوق الإنسان: وهي المساواة، والمسؤولية الفردية، والشورى الدستورية، وهي مقيَّدة بمفهوم الطاعة لله وللرسول ولأولي الأمر من المسلمين»[٣].

فإن حاول البعض أن يعمل على المقاربة بين مصطلحات الشورى والديموقراطية والحرية، فإنه لم يخرج بالجوهر عن الفهم السلفي لمضامين هذه المصطلحات.

وفي ظل الرؤى المتعددة ينبري مفكر إسلامي آخر ليقول إن العلاقة بين الشورى والديموقراطية ليست علاقة عداء: «فالرؤية الإسلامية للشورى ليست مناقضة للديموقراطية، وليست مطابقة لها». فبينهما مساحة اتفاق لأن «الشورى تعطي السلطة للأمة، والديموقراطية أيضاً تعطي السلطة للأمة»، وبينهما أيضاً مساحة افتراق من حيث أن الديموقراطية تعطي «السيادة للقانون الطبيعي، فإن الشورى تعطي السيادة للشريعة». ولأنه لسنا نحن- كما يحسب- بصدد تطبيق الشريعة، وهذه قضية أصبحت غير واردة في المجتمعات الإسلامية، ولأن التحدي الأساسي، الآن، هو تحدي الاستغلال والتبعية، ولأن شعار الديموقراطية يجمع إسلاميين وغير إسلاميين، فإنه يرى ضرورة فك الاشتباك بين الديموقراطية والشورى، أي بين القانون الوضعي والشريعة[٤].

---

(١) الأنصاري، عبد الحميد اسماعيل: **نظام الحكم في الإسلام**: دار قطري: قطر: ١٩٨٥: ص ٥٩- ٧٢.
(٢) م.ن: ص ١٣٤.
(٣) حسن، حسن عباس: م.س: ص ٢٤٧.
(٤) عمارة، محمد: راجع تعقيبه في: مجلة **المستقبل العربي**: بيروت: العدد ١٧٠ (١٩٩٣/٤): صر ١٠٤.

وبالإجمال كما يرى باحث آخر، «نحن أمام توجهات رافضة للفكرة الديموقراطية، إلاَّ أنها ليست كتلة واحدة، تتفاوت في تسويقها: الرفض أو التحفظ حيال هذه الفكرة أو القبول المشروط أو المقيَّد. وضمن ذلك جميعه سنرى توجهاً نظرياً رافضاً الفكرة...وفق تصور يظنه ثابتاً كامناً في الفكرة الديموقراطية، وتوجهاً آخر يرى أننا لسنا بحاجة إلى تلك الفكرة، لأننا نملك فكرة بديلة وهي (الشورى). وتوجهاً (يرفضها) لارتباطها بفكرة العلمانية سيئة السمعة... وتوجهاً يسوِّغ رفضه إياها لعدم اتفاقه مع بعض الأفكار التفصيلية التي تتضمنها... وتوجهاً يرفض ذلك لبعض ممارسات في الغرب ترتبط بمضمون للحرية قد يتعلق بمضامين الإباحية... وتوجهاً يرفض الممارسات الشكلية والمظهرية من جانب النظم السياسية العربية ... بدعوى الديموقراطية التي تغلف عناصر الاستبداد الدفين... وتوجهاً يؤسِّس رفضه وتحفّظه على ضرورة إثبات فكرة الشريعة كأولوية»[١].

ولأن موضوع الديموقراطية شأن سياسي له علاقة بقضية حساسة عند الإسلاميين، متمثلة بوضعهم أمام اختيار حاسم: إما الشريعة كأمر إلهي، وإما القوانين الوضعية كأمر بشري، فإنهم ولحسابات عقيدية سوف يبقون في داخل دائرة الرفض للديموقراطية مثلما أصبحوا في داخل دائرة الرفض للعلمانية قبلها. ولأن مبادئ الشريعة الإسلامية لا تلزم غير المسلمين، دفاعاً منهم عن مبدأ المساواة في الحقوق؛ ولأن الفقه الإسلامي موزع إلى أكثر من مذهب، فلن يستطيع أي مذهب منها أن يلزم المذاهب الأخرى، السبب الذي قد لا يحقق المساواة في الحقوق السياسية حتى للمذاهب الإسلامية في ظل دولة الإسلام. جميعها تشكل حوافز وحاجات أساسية في سبيل إعادة النظر في الموقف من الديموقراطية.

د- الاشتراكية مذهب اقتصادي- سياسي- اجتماعي، لحل إشكالية الطبقية الاجتماعية- الاقتصادية: منذ أواسط القرن (١٩م)، كان نشاط الاشتراكيين في جميع البلدان الأوروبية قد وصل إلى درجة أصبحت فيه لجمعية (الأخوة الديموقراطية) فروع في كل المدن الكبرى في أوروبا، لأنهم كانوا يحسبون أنه في الثورة الاشتراكية يتحقق النمو الكبير في وسائل الإنتاج وفي الثروة الاجتماعية وتتلاشى المنازعات الطبقية [٢].

---

(١) إسماعيل، عبد الفتاح: "التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية" (٧٦- ١١٥): مجلة **المستقبل العربي**: بيروت: العدد ١٧٠ (٤/ ١٩٩٣): ص ٨٥.

(٢) فرح، الياس: **تطور الفكر الماركسي**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٩: ط٥: ص ٢٧- ٢٨.

كانت الفلسفة الماركسية هي التي أعطت للشعارات الاشتراكية مضمونها الاقتصادي العلمي. ومن هذه الشعارات: تحديد الملكية الخاصة، الانتزاع التدريجي للملكيات الكبرى، إنشاء مصانع للدولة تدفع فيها أجور جيدة للعمال مما يرغم أصحاب المصانع الخاصة لدفع أجور مماثلة، مجانية التعليم، هدم المساكن المسيئة للصحة وبناء المساكن الشعبية، إلغاء الفروق بين المدينة والريف، توجيه الصناعة والزراعة وربط التعليم بالإنتاج[١].كما أن جميع مشروعات الاستثمار، الصناعية والزراعية، يجب أن تكون في المؤسسات الجماعية للإنتاج، وتشكيل المنظمات العمالية والتعاونيات. وتلغى جميع الطبقات في المجتمع الاشتراكي الذي هو مجتمع لا طبقي، وتصبح قوى الإنتاج فيه في عهدة البروليتاريا[٢].

يبدو أن الاشتراكية، كمذهب اقتصادي، لم يكن في دائرة اهتمام النخب العربية قبل انتصار الثورة البلشفية في الاتحاد السوفياتي. لكن ما كان يلقى الاهتمام بالدرجة الأولى هو الفكر الإصلاحي السياسي في دائرة اللامركزية التحررية والمطالبة بالاستقلال.

أخذ الفكر الاشتراكي يشق طريقه إلى دائرة اهتمام النخب العربية، بعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا في العام ١٩١٧م، حينما أصبحت دول العالم الثالث ذات أهمية في نظر الثورة الجديدة التي كانت تريد تصدير نفسها كطليعة للثورة الأممية؛ فكانت المنطقة العربية في طليعة اهتمامات تلك الثورة.

كانت المؤثرات الفكرية الاشتراكية تلامس اهتمامات النخب العربية من خلال اقترانها بالمواقف السياسية الشيوعية السوفياتية ذات المضمون المتعاطف مع قضايا المنطقة واتجاهاتها التحررية في الحصول على الاستقلال. وكان ما يربط الطرفين هي الاتجاهات المعادية للمعسكر الرأسمالي/ الامبريالي.

وبالإجمال، أخذت النظرية الاشتراكية تسلك طريقها الجدّي على الصعيد العالمي عامة، والمنطقة العربية خاصة، وذلك عندما أصبحت عقيدة أساسية لدولة كبرى شكلت معسكراً أيديولوجياً كان الأشد عداء للمعسكر الرأسمالي (بريطانيا وفرنسا والولايات

---

(١) م. ن: ص ١٧٩.
(٢) م. ن: ص ١٩٠- ١٩١.

المتحدة الأميركية) على الصعيد السياسي؛ والعمل على إرساء سلطة الطبقة العاملة في مواجهة الطبقات الأخرى، مما يضعها في دائرة النهج الفكري الاجتماعي الأشد عداء لنهج الطبقات البورجوازية والاقطاعية والرأسمالية.

ففي جانبها الاقتصادي- الاجتماعي، أخذ الزعماء السوفيات يشددون على أن النظام الشيوعي/ الاشتراكي، القائم على أساس تحقيق أهداف البروليتاريا والمضطهدين، هو وحده التعبير العملي للمبادئ الإسلامية، لكن هذا الموقف ترافق مع العداء للقادة الدينيين المسلمين، فوجد هؤلاء أدلة وافرة على معارضة الشيوعية للدين(١).

استناداً إلى حالة العداء هذه، برز تيار إسلامي اتخذ وجهة النظر الإسلامية التقليدية في قولها إن الإسلام هو أبعد الديانات عن الشيوعية، لأن الإسلام يقيس كل قيم الحياة بمقاييس إلهية، فهو يتنافى مع المادية الماركسية، كما يتنافى، ولا ريب، مع الإلحاد. ناهيك بأن الإسلام يعترف بالملكية الخاصة وبالمبادرة الحرة، وبأن الشرع الإسلامي ينظم مختلف أنواع الملكية وكيفية التصرف بها، بما في ذلك توريثها (٢).

أما في المقابل، فقد وُجد تيار إسلامي تأثر ببعض مظاهر التسامح الشيوعي تجاه المسلمين، والتقرب من الإسلام في بعض بلدان الاتحاد السوفياتي، كما جاء رفض الشيوعية للهوة السحيقة القائمة بين الأغنياء والفقراء، لكي يثير نقاشاً داخل أوساط هذا التيار الذي أعلن أن للإسلام والشيوعية هدفاً مشتركاً في تحقيق ذلك (٣).

في موضوع العلاقة بين الإسلام والاشتراكية، يرى أحد الباحثين، أنه ليس هناك علم اقتصاد إسلامي، كما لو يقال علم نفس إسلامي، ولهذا فهو يقول: «إن الإسلام قد وضع أحكاماً عامة، وحدَّد حدوداً ليس للمسلمين أن يتجاوزوها، وهذه الأحكام تحدد سلوك المسلم في مختلف نشاطاته بما فيها نشاطه الاقتصادي، وتحدد الحد الأدنى للسلوك الإنساني الذي يلتزم به المسلم لتصلح حياته وحياة مجتمعه»، فالإسلام يحرِّم الربا والاحتكار، ويبيح الملكية الخاصة، ويشرِّع الميراث ويحرِّم الاستغلال. واستناداً إليه يصبح

---

(١) خدوري، مجيد: **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**: الدار المتحدة: بيروت: ١٩٨٥: ص ١٣٥.
(٢) م. ن ص ١٣٧.
(٣) جوزي، بندلي: **بعض الحركات الفكرية في الإسلام**: نقلاً عن: خدوري، مجيد: م. س: ص ١٣٧.

«من حق كل جيل أن يأخذ فقهاؤه بالفلسفة الاقتصادية التي تناسب مجتمعه في إطار أحكام الإسلام»[١].

فالإسلام، «لا يقدِّم مذهباً اقتصادياً محدداً، ولكن في ظل الحضارة الإسلامية ستظهر عشرات المذاهب الاقتصادية التي تهتدي بهدي الإسلام، ويتمثل فيها روحه وتعاليمه. وهذه المذاهب سوف تنسب لأصحابها»[٢].

ولهذا، فهو يرفض مسميات علم الاقتصادي الإسلامي، والمصرف الإسلامي... «رحمة بالشباب من الإحساس المتزايد بالاغتراب عن عصرهم»[٣].

باستثناء الأحزاب الشيوعية العربية، لم يهتم القوميون في البلاد العربية اهتماماً كافياً بالمسائل الاجتماعية، مما لم يتح لهم وضع برنامج إصلاحي، طوال العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، كالذي وضعه الشيوعيون، والسبب أنهم كانوا أكثر اهتماماً بالتضامن الوطني وبالاستقلال السياسي منهم بالصراع الطبقي[٤].

هـ- القومية هوية تاريخية اجتماعية ونظام سياسي توحيدي تحرري: تشكَّل مفهوم القومية، شيئاً فشيئاً، على مر قرون من الزمن، وباستطاعتنا القول إن القرون الوسطى كانت قد شهدت بعض مظاهر الشعور القومي، ولكن كان يبدو كرد فعل على تهديد خارجي. ثم برزت هذه الفكرة في الفرن ١٨م، في نظرية العقد الاجتماعي لروسو: «ما من أحد يستطيع أن يستعبد إنساناً حراً وسيداً لنفسه بدون موافقته». وكانت فكرة الإرادة العامة تؤدي، في التحليل الأخير، إلى فكرة السيادة القومية. وفي العام ١٧٩٠م، أعلن المجلس التأسيسي للثورة الفرنسية حق الشعوب في تقرير مصيرها. وأسهمت الحملات النابوليونية في تغذية الشعور القومي الذي أوجدته الثورة في أوروبا.

لم يكن مفهوم القومية موحداً في أوروبا، لكنه أصبح محرِّكاً مهماً في كثير من الحركات، إلى أن جاء صدور نقاط ويلسون ال ١٤ بمثابة انتصار لمبدأ القوميات على

---

(١) الهضيبي، سمير: «المسلمون وعالم الاقتصاد»: (٢٦١- ٢٨٠): مجلة **الإسلام والتحديات المعاصرة**: دار الجهاد: مالطا: ١٩٨٨ : ط ١: ص ٢٧١.

(٢) م.ن : ص ٢٧٢.

(٣) م.ن : ص ٢٧٣.

(٤) خدوري، مجيد: م.س: ص ١٣٩

الرغم من أن هذا المبدأ كان خاضعاً بتطبيقه لإرادة القوى العظمى. ومنذ الحرب العالمية الثانية بات مبدأ القوميات أحد شعارات نضال الشعوب المستعمَرة من أجل تحرير بلادها[١].

كان مفهوم القومية، من حيث اللحظة التاريخية، رفضاً لحدود البلدان الأوروبية التي كانت مُخططة تبعاً لحسابات إقطاعية، لذلك أصبح مفهوم القومية محركاً جذرياً للقوى السياسية، وبفضله توحدت ألمانيا وإيطاليا ودول البلقان.إلاّ أن هذه الدول عندما أكملت بناءها الاقتصادي والسياسي استخدمت القومية للاعتداء والتوسع، فاتَّسمت بالشوفينية.

امتدَّ تأثير المفهوم وانتشر في أفريقيا وآسيا في القرن ٢٠م، الذي يعدُّ سياسياً قرن ظهور القوميات، خاصة مبدأ حق تقرير المصير القومي إثر مؤتمر السلام سنة ١٩١٩م. وأصبحت القومية في العالم الثالث ثورة من أجل الكرامة والنهضة الحضارية ومحركاً تحررياً وعاملاً من عوامل مقاومة الاستعمار، وحالة التخلف والاستقلال؛ وهذا ما حصل في الوطن العربي إذ أصبحت القومية العربية محركاً فعالاً ضد الهيمنة الامبريالية[٢].

ولأن المسألة القومية مفهوم حديث، تكاثرت المواقف من حولها عربياً، وعالمياً؛ وانقسم العالم إلى ثلاثة محاور سياسية وأيديولوجية:

- **المعسكر الشرقي** (دول الاتحاد السوفياتي)، تأسس منذ اندلاع الثورة البلشفية في العام١٩١٧م، وفيه انتصرت الأيديولوجية الاشتراكية الطامحة لانتصار الشيوعية العالمية، فاتجهت أنظاره إلى المنطقة العربية الخاضعة للانتداب الامبريالي ا لرأسمالي.

- **المعسكر الغربي**: الأوروبي والأميركي.

- **محور دول العالم الثالث**، ومنها المنطقة العربية، بدأت تخوض حركات تحرر وطنية لنيل استقلالها السياسي، ولهذا كانت وسائل النضال فيها موجَّهة ضد المعسكر الغربي.

حول مركز الدائرة، المنطقة العربية وحركاتها التحررية بشكل خاص، يمكننا رصد المواقف من المسألة القومية حسب اتجاهين: داخلي وخارجي.

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٤): م. د: ص ٨٢٩: (مادة: القوميات، مبدأ).

(٢) م. ن: ص ٨٣١ (مادة: القومية).

فالسمة الأساسية للحركة التحررية العربية، وكانت تنطلق من حدودها القطرية المرسومة حسب اتفاقية سايكس- بيكو، هي النضال ضد المعسكر الغربي، أما المعسكر الشرقي، النقيض الأساسي في مواجهة الغرب الرأسمالي، فيعتمد موقفه على ما يلي:

على الرغم من أن الايديولوجية الماركسية أقرت بمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها، كما أقرت بحق الحركات القومية بالتحرر والاستقلال، إلاَّ أنها أعطت الاشتراكية أولوية ورجحاناً. يقول لينين (ت ١٩٢٤م): «ما من ماركسي واحد يستطيع دون أن يخرج على المبادئ الماركسية والاشتراكية أن لا يقر بان مصلحة الاشتراكية هي بمستوى أرفع من مستوى حق الشعوب في تقرير المصير والاستقلال الذاتي»[١]. ولأنه كان مقتنعاً بالثورة العالمية، حسب لينين بأن الدولة التي تقيم النظام الاشتراكي لن تستطيع البقاء وحدها زمناً طويلاً إلاَّ إذا انتصرت الثورة الاشتراكية في بلدان أخرى أيضاً[٢].

وعندما جاء ستالين، في العام ١٩٢٤م، رأى أنه يمكن للثورة الاشتراكية أن تنجح في بلد واحد [٣]، ولهذا أعلن قائلاً: «إن مركزاً تتجمع حوله الحركات الاشتراكية يشكل تاريخ ازدهار الثورة العالمية». ولهذا أصبح مصير الثورة العالمية متعلقاً بمصلحة السياسة الداخلية والخارجية للاتحاد السوفياتي. فوجَّه النداء، من خلال المؤتمر الرابع عشر للحزب الشيوعي الروسي، إلى الطبقة العاملة الأوروبية بأن عليها أن تعدَّ الاتحاد السوفياتي طفلاً لها، ومن واجبها أن تدافع عنه و تناضل من أجل بقائه، فمعيار الأممية والثورية يتحدد من خلال الموقف من الاتحاد السوفياتي [٤].

ومن بعده لم تتجدد الدعوة إلى الثورة العالمية إلاَّ منذ العام ١٩٥٥م، بعد أن وصل خروشوف إلى السلطة[٥].

فإذا حسبنا أن اتجاهات الحركة التحررية العربية مشبعة، بالأصل، بالعداء للمعسكر الامبريالي الغربي، فماذا كانت ردود فعلها تجاه المعسكر الشرقي؟

---

(١) فرح، الياس: **تطور الفكر الماركسي**: م. س: ص ١٤٧.
(٢) م. ن: ص ١٥٤.
(٣) م. ن: ص١٥٦.
(٤) م. ن: ص١٥٧.
(٥) م. ن: ص١٥٨.

عندما أخذ الاتحاد السوفياتي يحتل دوراً متقدماً في قيادة العالم، وبعد أن اختار موقعه في تأييد الثورات التحررية، قُوبلت مواقفه بأكثر من رد فعل. باستثناء مواقف الشيوعيين العرب المؤيد للاتحاد السوفياتي، فكراً وسياسة، تكتيكياً واستراتيجياً، كانت المواقف الأخرى على الشكل التالي:

- لم يصفِّق **الإسلاميون** إلاَّ للنداء السوفياتي المعادي للاستعمار[١]. وتعاطف بعض العرب مع الشيوعيين لا لشيء إلاَّ لمعارضتهم النفوذ الأوروبي في العالم العربي[٢].

- أما **القوميون**، وبعد أن أصبحت النزعة القومية، بعد الحرب العالمية الأولى، حركة جماهيرية، والتي كانت لا تتناسب مع النظام الشيوعي المتعدد القوميات والأجناس، والذي جمعهم في عقيدة واحدة هي الشيوعية، فقد كانوا حذرين من الدعوة العالمية للشيوعية [٣]. و عزَّزت حذرهم، المواقف السياسية المتذبذبة للحركة الشيوعية العربية من المسائل الوطنية والقومية، كمثل قولهم، في العام (١٩٣٦م)، إن فرنسا هي أعظم أمة ديمقراطية متحررة، في الوقت الذي لم تخفف فيه من سيطرتها على سوريا ولبنان [٤].

ولأن **الشيوعيين العرب**، كانوا ينطلقون في مواقفهم من خلفيات المصالح السوفياتية بعد دعوة ستالين إلى حماية الثورة الاشتراكية الوحيدة في العالم، انخرطوا، غالباً في مواقف لا قومية، السبب الذي أدَّى إلى إخفاق الحركة الشيوعية العربية من جهة، وأدى إلى النظر بحذر تجاه أهداف الاتحاد السوفياتي من جهة أخرى.

وبالإجمال، كان موقف الشيوعية السلبي من الدين و القومية، من الكوابح الأساسية التي وقفت في وجه التغلغل السوفياتي إلى المنطقة العربية.

أما المسألة القومية فقوبلت من قبل النخب العربية، الدينية والثقافية/ السياسية، بردود فعل عديدة. عندما أخذت المسألة القومية تشدُّ اهتمام النخب الفكرية والثقافية

---

(١) خدوري، مجيد: م.س: ص ١٢٩.
(٢) م. ن: ص ١٢٦.
(٣) م. ن: ص ١٣٩.
(٤) م. ن: ص ١٣٢.

العربيـة، شـقت طريقهـا، بدايـة الأمـر، في دائـرة اهتمامـات النخـب الفكريـة والثقافيـة المسيحية، لأنهـا كانـت تـشعر أن النظـام الـسياسي العثمـاني- الإسـلامي لـيس نظامهـا، بينما النخب العربية الإسلامية لم تقابلها بالشعور ذاتـه، لأنهـا كانـت تحـسب أن هنـاك مـا يجمعها معه على الرغم من سلبياته الكثيرة.

إلا أن تلك المواقف بدأت تتغيَّر عندما أصبحت المنطقة على أبـواب زلـزال كـبير، وقـد تتغير فيه كل الثوابت السياسية السابقة، مما يضع النخب الفكرية والسياسية والاجتماعيـة العربية، بمختلف اتجاهاتها، أمام خيارات سياسية صعبة.

كـان خيـار الأمـر الواقـع في الانفـصال عـن الدولـة العثمانيـة، بعـد انهيارهـا، قـد دفـع بالنخب العربية الإسلامية بشكل عام إلى اتجاهـات وحدويـة عربيـة، تجمَّعـت فيـه مختلـف التيارات حول دعوة الشريف حسين، التي لم تُعمِّر طويلاً؛ تحولـت الأنظـار بعـدها لعقـد من الزمن، تجاه التنسيق الوحدوي بين السوريين واللبنانيين في مواجهة الانتداب الفرنسي.

جمعـت الثـورات المناهـضة لـسلطات الانتـداب جهـود علمـاء الـدين والنخـب المثقفـة وبعض قادة الطبقات الاجتماعية الميسورة أو الاقطاعية، وكان لكل نخبة دوافعها الخاصـة. ولكل منها مواقفها المتمايزة عن غيرها:

- لم يلـغ **علمـاء الـدين** مـن منطلقـاتهم صـورة الجامعـة الإسـلامية؛ ولم يكونـوا مرتاحين لزوال الخلافة الإسلامية. وعلى الـرغم، مـن ذلـك لم يـصطدموا مـع الـدعوة إلى الوطنية والقومية، لأنها لم تكن منقطعة الصلة مـع الـتراث النفـسي والثقـافي والاجتمـاعي للثقافة الإسلامية من جهة، ولان المسألة القوميـة والوطنيـة كانـت أحـد الحـوافز المهمـة في مقاومة الامبريالية/ سلطات الانتداب جهة أخرى.

لم تشكل كل دعوة، تحمل مظاهر الرفض والمقاومة للوجود الأجنبي، دافعاً رئيساً في منع التنافر بين دعاة الرابطة الدينية- الإسلامية ودعاة الوطنيـة والقوميـة فحـسب، وإنـما شكلت حافزاً لتلاقي جهودهما أيضاً. لكن سوف تـصطدم ثنائيـة الـدين- القوميـة بعـدد من التناقضات التي سوف تظهر واضحة منذ أواخر الستينات من القرن العشرين.

مهما كانت صورة العلاقة بين القومية والإسـلام، فـإن الإسـلاميين، والـسلفيين مـنهم بشكل خاص، كانوا ينظرون إلى الـدعوة القوميـة بنـوع مـن الحـذر الـشديد لاعتقـادهم أن

الفكـر القـومي هـو فكـر مـستورد مـن الغـرب، ولا بـد أن يكـون ملغومـاً وموجهـاً ضـد الإسـلام مـن جهـة، ولأنـه لا يجـوز أن تحـل في رأيهـم أيـة رابطـة أخـرى في داخـل المجتمـع الإسلامي غير الرابطة الدينية من جهة أخرى.

ولان الانطباع العام عـن الحـضارة الفكريـة الغربيـة أنهـا تتسم بالماديـة، ولأن الإسـلام يهـتم بالجانـب الروحـي، يحـسب الإسـلاميون أن الاحتياجـات الماديـة لـن تتحقـق سـعادة البشر، إنما الـسعادة الروحيـة هـي الأسـاس، الـتي لـن تتـوفر للمـسلم إلاّ بوجـود حكومـة عالمية واحدة تكون فيها العقيدة الإسلامية الرابطة الوحيدة بين أبنائهـا. فالهـدف الأساسـي لهذه الحكومة، كما يحسب أحد دعاتها، "يقع خارج المقاييس الشخـصية والوطنيـة وحتـى الدولية، ويذهب إلى أبعد من زمن الحياة البشرية، ويرتبط بمؤسسة الخلق ككـل، ويتطلـع إلى اللانهايـة، وإن البـشرية لـن تـصل إلى الـسعادة النهائيـة، إلاّ إذا أحـسَّت بالـشوق إلى حاجات غير مادية وذلك يعني إيمان الإنسان بأنه عبد لله [1].

ولا يمكن تحقيق هذا الهدف إلا إذا آمن به كل الناس إيماناً عميقاً، واشـتركوا جميعهـم في تحقيقه [2]. وطريق ذلك يتم بتغيير المسلك الفكري الذي هو ضروري، على الـرغم مـن أن الصعوبات التي تواجه هذا التغيير كبيرة، والتي يمكن تذليلها «إذا آمن أولو الأمـر بهـذا العمل، فينبغي أن يربُّوا الشباب تربية تؤهلهم لهذه الحياة الجديدة... (و)... إن حصول هذا التغيير وإنجاز تلك التربية يمكن أن يتم خلال (جيل واحد) ...»[3] !!!.

- أما مواقف النخب الطبقيـة الاجتماعيـة- الـسياسية، كأبنـاء العـائلات العريقـة، والاقطاعيين، وكبار الموظفين والضباط، فكانت متذبذبة بين دعوتها للوحدة ضـد اتفاقيـة سـايكس- بيكـو، وبـين انخراطهـا في الحركـات الاسـتقلالية القطريـة. ولأنـه لـيس لهـذه النخـب اتجاهـات فكريـة عقيديـة/ أيديولوجيـة، فإنهـا كانـت ذات مواقـف متماوجـة قلمـا تستقر في حدود ثابتة تستحق الدفاع عنها، إلاَّ بالمقدار الذي تحقق فيه هذه المواقف أهداف تلـك الطبقـات في الوصـول إلى الـسلطة أو المـشاركة فيهـا، وفي أضـعف الإيمـان حمايـة مصالحها وامتيازاتها المكتسبة والموروثة.

---

(١) بازركان، مهدي: **الحكومة العالمية الموحدة**: دار الهادي: بيروت: ١٩٨١: ط ١: ص ٢٥.
(٢) م. ن: ص ٢٥.
(٣) م. ن: ص ٢٨.

- وفي الطرف الآخر، كانت النخب المثقفة، المتأثرة بالأفكار القومية الوافدة من الغرب، أو تلك النخب التي توصلت إلى قناعة فكرية بوجود قومية عربية تشكلت عبر التاريخ، واكتسبت خصائصها العربية المميزة، فإنها وقفت إلى جانب منطلقاتها الفكرية القومية لكي تفتش عن وسائل الدفاع النظرية عنها، لذا شكَّلت مرحلة العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، المرحلة التمهيدية لتكوين الفكر القومي، ممهداً لمرحلة تأسيسه والتي سوف تتنامى وتنضج أكثر في مجالاتها النظرية والنضالية والسياسية والاجتماعية منذ العقد الخامس وحتى الآن.

أمست التيارات النخبوية، بعلاقتها بالفكر القومي، هي التي تطبع، بمنطلقاتها الخاصة، المرحلة التاريخية منذ سقوط الامبراطورية العثمانية حتى الآن:

- دعوة عالمية دينية قد تلتقي أو تتنافر مع التيارين الآخرين بمقدار تقاربهما أو تباعدهما مع منطلقات الشريعة الإسلامية.

- دعوة قطرية، ذات منطلقات مصلحية، تتماوج لتلامس تارة المنطلقات الدينية وتارة أخرى المنطلقات القومية حسب مواقع قوة هذه أو تلك.

- دعوة قومية تحاول أن تشق طريقها المميز بين عالمية دعوات الإسلاميين، وقطرية النخب الاجتماعية من ورثة العائلات العريقة و الاقطاعية.

و- **العلاقة بين فكر وآخر علاقة دينامية**: بين أن يكون الفكر، أي فكر، مرفوضاً كلياً، أو مقبولاً بدون دراسة وتدقيق، تبقى مسافة العلاقة الجدلية بين الشعوب وأفكارها حقيقة لم يظهر، حتى الآن، ما يبرِّر إلغائها. تشكِّل هذه الحقيقة رداً على السلفيين سواء كانوا إسلاميين أم قوميين أم قطريين. فعندما يقرر السلفي أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا، إلاَّ بمثل ما نهضوا به بالأمس، مستعيداً قول الإمام مالك: «لاَّ يصلح أمر هذه الأمة إلاَّ بما صلح به أولها»، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي- الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد [(١)]. فهو تضخيم للشرط الذاتي، «فالعقل السلفي، إذاً، مكبوح الجماح مردود الشطط، لا ينتج العلم، بل هو صديق له فقط،

---

(١) الجابري، محمد عابد: **الخطاب العربي المعاصر**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٨: ط ٣: ص ٢٩.

يبحث في أسرار الكون ولكن مع احترام الحقائق الثابتة... إنه عقل الماضي. لا بل العقل السني الذي (ردع) و (كبح) مسيرة (نهضة) الماضي التي شيَّدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء»(١). ففي مجال الفكر النهضوي للسلفية إذاً، «تصبح النهضة هي (بعث ماضي) لا خلق جديد»(٢).

أما الفكر الذي يدعو إلى تقليد الغرب، فهو دعوة لتوريث العربي تاريخاً غير تاريخه، فهو لا يتساءل: كيف يمكن سلخ العربي بالمرة عن ماضيه، بل عن بيئته ومحيطه (٣)؟

لكل هذا، فنحن نحسب أن الموقف من الفكر الغربي لن يكون رفضاً بالمطلق أو قبولاً بالمطلق، فهو ليس صفقة بالجملة، أي إما أن يكون غزواً يحمل العداء، أو إشعاع يحمل الحقيقة. فالمسألة ليست اغتراباً يتم تقريره بطريقة جامدة وانفعالية، أو هي تغريب بقرار يدَّعي امتلاك الحقيقة كاملة، بحيث ينظر إلى الآخر، دائما، بعين الريبة والشك والعداء.

عندما يجتاز الفكر الحدود التي وُلِد فيها يصبح ملكاً للبشرية جمعاء، بحيث تطلُّ عليه من زوايا واقعها وتجاربها وتراثها، تأخذ منه ما يتناسب مع قناعاتها ومصالحها، وتترك ما عدا ذلك. فيصبح من غير الجائز أن يحجر أحد على فكره، وأن يمنع تسرُّب أفكار الآخرين إلى داخله. وليس من حق أحد أن يدَّعي امتلاك الحقيقة كلها، لأن الحقيقة ليست مطلقة إلاَّ في حالة واحدة، هي تلك التي نجد فيها أن فكراً ما إستطاع أن يزيل التناقضات، ليس من بقعة محددة في العالم، وإنما من العالم كله، وحتى يحصل ذلك، على الرغم من استحالته، فلكل واقع جديد تحليل جديد وموقف جديد.

---

(١) م. ن: ص ٣٥.
(٢) م. ن: ص ٣٦.
(٣) م. ن: ص ٣٦.

III- استنتاجـــات

جاءت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى لترسم حقبة تاريخية جديدة في تاريخ المنطقة العربية. فهي عبارة عن زلزال حصل، هُدِمت فيه كيانات سياسية بأكملها كانت قد بُنيت بأشكال هندسية تتناسب مع عصر ما قبل الزلزال، لكن بعده جاء مهندسون آخرون، بمنطلقات ووقائع جديدة، محاولين أن يبنوا تلك الكيانات بمنهج جديد.

غيرت تلك المرحلة عدداً من الثوابت الدولية والاقليمية من جهة، ومرجعيات بعض تلك الثوابت من جهة أخرى. لكنها، بلا شك، راحت تعمل في محاولة لطمس معالم الثوابت الاقليمية وأن تستبدلها بثوابت أخرى. ولأن في حياة الأمة تراثاً فكرياً وحضارياً ودينياً أثبت أصالته، حصل الصراع بين الثوابت الدولية الجديدة والثوابت المحلية التي شكلت فيه الثقافة العربية- الإسلامية أحد أسسها الرئيسة.

من تلك المتغيرات التي حصلت على الصعيد الدولي:

- اندثار امبراطوريات، وانحسار تأثير امبراطوريات أخرى، وولادة امبراطوريات جديدة. فبعد تمزق الامبراطورية العثمانية، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية نال الضعف من فرنسا وبريطانيا فورثتهما الولايات المتحدة الأميركية. لكن هذا التبديل في المواقع، في داخل ما يسمى بالمعسكر الرأسمالي الذي ورث المنطقة من الامبراطورية العثمانية، كان تبديلاً في المرجعية السياسية الاستعمارية فقط، بدون أن يقابله تبديل في ثوابت المذهب الرأسمالي، سياسياً واقتصادياً، فالمذهب الرأسمالي الاستعماري، نصّ لم يتغير. فالمتغيرات، إذا حصلت، فبالقوى وليس بالمذهب.

- الاتحاد السوفياتي الذي تميز بقوته العسكرية ومذهبه الشيوعي الاشتراكي. خرج من الحربين العالميتين الأولى والثانية من صف المعسكر الحربي الواحد إلى صف النقيض الأساسي له، فمنذ تلك اللحظة حكمت العالم ثنائية النظامين الرأسمالي والشيوعي.

- انعكس انهيار الامبراطورية العثمانية، حارسة النظام الإسلامي الأممي، تأثيرات كانت ذات دلالة كبيرة على تاريخ المنطقة. أدّى هذا الانهيار إلى تقاسم أجزاء الامبراطورية بين القوى الدولية المنتصرة في الحرب الأولى، وأخذت تعمل لتطبيق ما تؤمن به من اتجاهات وأفكار وسياسات جديدة كان لها تأثير واسع النطاق على وضع المنطقة.

من جراء تلك المتغيرات حصلت جملة من الانعكاسات التاريخية:

أ- وُضعت المنطقة العربية تحت سلطات انتداب بريطانيا وفرنسا، اللتان، وكأنهما كانا يؤهلانها لتسليمها إلى وريثتهما الولايات المتحدة الأميركية. ولهذا فقد جاء وقوع

المنطقة تحت الهيمنة العسكرية المباشرة للدول الاستعمارية لكي يزرع حافزاً للشعب العربي لمقاومة القوى الغربية في سبيل الحصول على الاستقلال السياسي، وللتفتيش عن عوامل القوة التي تساعده على تحقيق تلك الأهداف وضمان حمايتها فكرياً وسياسياً.

صحيح أن المنطقة العربية كانت خاضعة لسلطة استبدادية شبيهة بمثيلات لها في التاريخ بظلمها وشراستها، وعلى الرغم من أنها كانت تحكم باسم الإسلام، أصبحت تمثل عند جميع المسلمين، تقريباً، مرجعية سياسية جامعة لولايات لم تكن خاضعة لها بالكامل. فشعر العرب، بعد سقوطها، بأنهم انتقلوا من حكم سلطة قاهرة مارست عليهم التسلط الاجتماعي والاقتصادي، إلى حكم سلطة أشد قهراً مارست عليهم التسلط السياسي القسري، وفرضت عليهم خرائط تقسيمية بدون أية إرادة منهم؛ طرح هذا السبب، بقوة، شعارات الاستقلال والتحرر والوحدة، وتعززت هذه الاتجاهات، خاصة، بعد أن ظهرت للعلن مسألتان على غاية من الأهمية وهما: اتفاقية سايكس- بيكو، ووعد بلفور بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين.

ب- مهَّدت القوة الغازية الجديدة لسيطرتها العسكرية، منذ أواخر القرن ١٨م، بإطلالة حضارية علمية فكرية، فيها النماذج العلمية المادية والفكرية السياسية الباهرة التي انشدَّت إليها أبصار وعقول النخب الثقافية والفكرية والدينية العربية.

ففي ظل فشل النماذج الفكرية والسياسية التي كانت سائدة في العهد العثماني، التي كان دليل فشلها إغراق المنطقة بالجهل والأمية والتخلف، والتي عجزت عن ابتكار حلول للمشاكل السائدة، انشدَّت الأنظار إلى الفكر الوافد من أوروبا.

نشأ الفكر الأوروبي استجابة لحاجة الأوروبيين في حل مشاكلهم. فهو، إذاً، لم يُعدّ لمحاربة أي فكر آخر خارج الدائرة الأوروبية، لكنه أوجد ديناميكية جديدة في اختراق دائرة الادعاء الديني للكنيسة في حقها بالسلطة تحت مقولة الحق الإلهي. وبعد أن أخذ ينتشر باتجاه المنطقة الإسلامية والعربية، كانت الساحة مفتوحة أمامه وتزايدت الحاجة إليه بشكل أكثر في مرحلة الفراغ السياسي الذي تركه انهيار النظام العثماني الإسلامي.

لم يقتحم الفكر الأوروبي أرضاً قاحلة، يمكن لبضع رذاذ منه أن ينعشها ويستصلحها لكي تصبح خصبة؛ وإنما كان هذا الرذاذ ذا تأثير في إنعاش مريض كان غائباً عن وعيه، وعاجزاً عن مداواة أمراضه، لكي ينهض ويستعيد ذاكرته ليستعيد بها ما في أعماق لا وعيه من تراث سابق؛ هذا التراث الذي كان له الفضل في استنهاض الأوروبيين في أثناء مراحل تخلفهم، وكان له التأثير الأول في تطوير فكرهم وحضارتهم التي قطعت أشواطاً بعيدة في المرحلة التي كان فيها العرب والمسلمون غارقين في سبات عميق.

لم يكن الفكر الأوروبي الغربي/ الرأسمالي هو المرجع الوحيد الذي هبت تياراته على المنطقة العربية، وإنما أخذ الفكر الأوروبي في الشرق/ الاشتراكي، منذ انتصار الثورة البلشفية في روسيا، يدفع بتياراته واتجاهاته نحو المنطقة العربية أيضاً. فالصراع الذي دار بين التراث الحضاري والفكري العربي- الإسلامي وبين التيارات الوافدة، كانت فيه الجبهة العربية- الإسلامية ذات حصون تستطيع فيه المقاومة، لكنها لم تكن مستندة إلى وسائل وامكانيات كافية. ولم تكن حصونها متماثلة الأساليب في الصراع مع الفكر الوافد من أوروبا، فانقسمت إلى تيارات ثلاثة:

- التيار السلفي الإسلامي الذي كان رافضاً لكل شيء تحت حجة أن ما هو وافد ليس إلا كفراً يتعارض مع الشريعة الإسلامية كلية.

- التيار التوفيقي الذي كان من أهم رواده علماء دين مسلمون أجازوا الاستفادة من أي فكر مهما كان مصدره، على أن يتم رفض كل ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية، ويمثله القول الذي أطلقه محمد عبده في تفسيره لقوله تعالى: «وما فرطنا في الكتاب من شيء، أي بأمور الدين وليس من أمور الدنيا لأنها متجددة، وتجديد الحياة الدنيا يتطلب الاستعانة بكل التجارب والأفكار والعلوم والنظريات التي أبدعها الإنسان، سواء كان المبدع لهذه العلوم مسلماً أم غير مسلم»[١].

- التيار العلماني الذي اتخذ القومية رابطاً أساسياً، وتخلّص من عقدة الأخذ عن الغرب خلافاً للتيار السلفي، لكن دون أن يتناسى ما للعامل الروحي من تأثيرات في البنى النفسية الاجتماعية والثقافية لمجتمع المنطقة العربية، واقتبس عن الفكر الأوروبي أسس نظامه السياسي القائل بفصل الدين عن الدولة.

في ظل هذه الخطوط الأساسية للمتغيرات والثوابت الدولية، عاشت المنطقة العربية مرحلة جديدة، شعرت فيها النخب المثقفة بالحاجة إلى تحديد هويتها السياسية، وتلمُّس حدود نظامها السياسي، على قاعدة تطوير الذات والتخلص من الترسبات الفكرية السابقة التي كانت من أهم العوامل المؤثرة في ترسيخ واقع التخلف المتعدد الوجوه.

ففي مواجهة الهيمنة الاستعمارية الغربية، يمكن الاستعانة ببعض الأسلحة التي تنتجها مصانع الاستعمار، ومنها هذه أسلحة الفكر والحضارة، على قاعدة النظر إليها من زاوية التكامل والتفاعل بين التجارب الفكرية والحضارية العالمية، وليس من زاوية العداء السياسي كعلاقة متوترة بين القاهر والمقهور.

---

(١) عبده، محمد: نقلاً عن. عمارة، محمد: **تيارات الفكر الإسلامي**: دار العودة: بيروت: ١٩٨٥: ص ٢٨٧.

الفصل الخامس
مظاهر تأسيس الفكر القومي العربي

(العقائدي والسياسي)

لم يكن انهيار النظام العثماني حدثاً عادياً في حياة الإسلام عامة وفي حياة العرب خاصة. لقد شكَّل حداً فاصلاً بين حقبتين تاريخيتين مصيريتين في تاريخ العالم، وامتدت تأثيراته ليس على مصير المنطقة العربية فحسب، وإنما طالت النظام العالمي بأكمله.

كانت لحظة الانهيار مفاجئة ليس بأحداثها التاريخية التي رافقتها أو سبقتها، أو بالمصير الذي آل إليه النظام العثماني، وإنما المفاجأة حصلت للشعوب التي كان يجمعها هذا النظام، خاصة الشعب العربي، لأنها كانت غير مستعدة لمواجهة هذا التحول، فكرياً وسياسياً. إذ جاء الانهيار بمعطياته ووقائعه، ليضع الشعب العربي أمام مصيره، في الوقت الذي كان يفتقد فيه رؤية فكرية وسياسية واضحة للمستقبل الجديد. جاء هذا الضياع مترافقاً مع وضوح الخطط التي وضعها النظام العالمي الجديد، التي يحدِّد فيها ثوابت علاقاته مع الإرث العثماني

تناولت النخب العربية الإشكاليات العديدة المتراكمة من العصر العثماني بالنقد، منذ أواخر القرن التاسع عشر، بدون أن تصل إلى مستوى حاسم من الوضوح الفكري، السياسي والاجتماعي.

والذي لم تحسمه تلك النخب كانت إشكالية الانفصال عن أو البقاء مع الدولة العثمانية، لم يتجرأ القطاع الأكبر من النخب الثقافية والدينية والاجتماعية، الإسلامية منها بشكل أساسي، على قبول فكرة الانفصال. لكن هذا القبول قد حصل بعد انهيار النظام العثماني، بعد أن بدا واضحاً أمام القطاعات الإسلامية الواسعة أن الانفصال أصبح حالة واقعية؛ ولأن القبول أو عدمه ليس متروكاً لخياراتها الذاتية، فالهيكل المرجعي الوحدوي قد انهار، فاضطرَّت، حينئذ، لقبوله مرغمة كأمر واقع.

نمت الفكروية الانفصالية، في مراحل سابقة، لدى عدد محدود من النخب العربية، وشكلت مطلباً أساسياً عند قطاعات أخرى من المجتمع العربي.

هنا، علينا التمييز بين الاتجاهات الفكرية التي كانت ترى في القومية العربية مخرجاً فكرياً سياسياً للتحرر من سيادة الهيمنة التركية- العثمانية- الإسلامية، وبين الاتجاهات الطائفية- السياسية، التي كانت ذات أغراض محدودة.

لم يجد أصحاب الاتجاهات القطرية، الداعون إلى قوميات ضيقة، حرجاً في مواجهة المرحلة الجديدة، فلا الوحدوية القومية العربية تعنيها، ولا العلاقة مع الامبريالية تحرجها؛ وإنما نظر إلى مستقبل الوضع في المنطقة العربية بعين الخوف تياران رئيسان:

- **التيار الإسلامي** الداعي إلى الجامعة الإسلامية، وهو التيار الذي أُصيب بالخوف أكثر من غيره لحسابات وحدوية دينية من جهة، ولأن القوة الامبريالية التي هدمت النظام العثماني الإسلامي هي مسيحية وليست على استعداد، بل هي سوف تعمل جاهدة، لمنع إعادة بنائه من جهة أخرى.

- **التيار القومي العربي**، الذي نما بذرة زُرعت منذ أواخر القرن١٩م، والذي وجد أنه من المستحيل استعادة الماضي كما كان، لأنه مُثقَل بالإشكاليات السياسية والاجتماعية، ولثبوت عجز النظام العثماني الإسلامي، عن إيجاد حلول عادلة لمشاكل رعاياه، بمختلف إثنياتهم الدينية والعرقية.

ففي ظل المعادلة الخارجية: نظام عالمي استعماري يسيطر مباشرة على المنطقة. وفي ظل المعادلة الداخلية: فراغ في الرؤية السياسية والفكرية للوضع الجديد، ظهر في تباين الرؤى والاتجاهات حول تحديد هوية وحدوية، تشكِّل مرجعية واحدة، فانقسمت الاتجاهات بين إسلامية وقومية، بين قومية وقطرية، وبين دينية وعلمانية... على الرغم من أنها تجمَّعت في داخل دائرة مقاومة الوجود الأجنبي.

لم تكن النخب الدينية قد خرجت من حالة الذهول، نتيجة انهيار نظام هو نظامها، حتى كانت النخب الفكرية القومية، تعمل على شق طريقها لتكوين فكر قومي عربي على قاعدة إعلان الهوية القومية وتثبيتها على أسس فكرية وسياسية جديدة.

وإن كانت مرحلة ما بعد انهيار النظام العثماني الإسلامي، تشكَّل مساحة فراغ كبيرة في الرؤية الفكرية والسياسية الواضحة على صعيد تحديد الهوية القومية وهوية النظام السياسي، إلاَّ أنها كانت تسعى لتكوين مظاهر الفكر القومي العربي، في الوقت الذي أخذت تحتجب فيه القوى الدينية، السلفية بشكل خاص، عن واجهة التأثير.

فكيف حصلت عوامل التكوين، والتأسيس للفكر القومي العربي، وما هي نتائجها في مرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى، وأوائل الخمسينات من القرن العشرين؟.

I- مساحة الفراغ بين انهيار النظام الإقليمي القديم، ونشأة النظام الدولي الجديد: استراحة لتحديد الخيارات

كانت سمات مرحلة الانتقال، من مرحلة قديمة إلى مرحلة جديدة، متميزة بالفراغ. فبين انهيار النظام العثماني، كنظام اقطاعي إقليمي إسلامي، له بناه الاجتماعية والسياسية والدينية والقومية، وبين ولادة أنظمة جزئية مفككة على قاعدة اتفاقية سايكس- بيكو، معترضة على النظام السابق، وجدت نفسها منقادة لبنى جديدة، اجتماعية وسياسية... ومسيطراً عليها من قبل قوى أجنبية" لم يكن الطرف الثالث/ الحل الثالث، الوضع العربي الموحد، جاهزاً لطلاق القديم والتزاوج مع الجديد، فهو لم يكن راضياً عن القديم، وهو غير مطمئن للجديد بل خائف منه.

بالإجمال لم يكن العرب مسؤولين عن مصائرهم، لأنها كانت مصادرة من قبل الأتراك العثمانيين، وانتقلت بواسطة الإرث بالقوة" إلى يد نظام امبريالي عالمي، فلم يكن للعرب حيلة في مقاومة الأتراك مقاومة جدية ذات نتائج ملموسة، ولم يكن بيدهم حيلة يمنعون بواسطتها انتقالهم بالوراثة إلى يد الامبريالية العالمية.

فسرعة الانتقال تلك، منعت العرب من أن يمتلكوا التصور النظري (الفكري- السياسي) الذي يقي خطواتهم من التعثر في تحديد الهوية والمصير.

لكن وان كان الغياب النظري موجوداً بالفعل، إلاَّ أن للعرب تراثاً حضارياً وفكرياً، وجامعاً شعورياً، يختصرون به الزمن المطلوب لقطع مسافة الفراغ، وبشكل أسرع مما يحتاجه شعب آخر لا يمتلك تلك المقومات الفكرية والحضارية.

وإن ما تجدر الإشارة إليه، هو أنه على الرغم من انتشار الأمية والجهل والتخلف في وسط الشعب العربي، كانت النخبوية الثقافية والاجتماعية والسياسية تمتلك مقومات الحد الأدنى من الوعي لواقعها السياسي والاجتماعي. فشكلت النخبة العربية طليعة أولى في تكوين الخيارات السياسية والاجتماعية وبنائها للمرحلة الجديدة.

١- النخبوية تسعى لتحديد الاتجاهات الفكرية والسياسية.

كانت البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية السائدة في العصر التركي، تتميز بسمات وأنظمة ثقافية واجتماعية، من أهمها: الجهل، وعدم توفر وسائل التعليم،

والتخلف كسمة من سمات الجهل، والفقر كنتيجة للنظام الإقطاعي، والطبقية الحادة كنتيجة للنظام الاجتماعي. أسهم في تكوين هذه السمات، التحالف القائم بين جهاز الدولة العثمانية ووسائطه المتمثلة بالمؤسسات الدينية الرسمية، ورجال الاقطاع.

لكن من كان خارج هذه الأجهزة، عمل على زرع بذور المعارضة السياسية والفكرية، وأن يكشف القناع عن كثير من وجوه الظلم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. فمن جذور هذه البيئة، نبتت بذور النخب من مختلف المستويات، الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والعسكرية، و الدينية...

كان النظام العثماني، بطبيعته الإقطاعية، يعبِّر بصدق عن مصالح الطبقات العليا في المجتمع العربي، لكنه بطبيعته العرقية، كان يتناقض معها، السبب الذي أثار لأجله نخباً محدودة من الطبقات العليا، فاتخذت مواقف معادية للعرقية التركية، وأخذت تنمو عندها المشاعر القومية العربية.

يولِّد التمايز الطبقي، في داخل مجتمع قومي واحد، الشعور بالاضطهاد عند الطبقات الدنيا، فيشكل تناقضاً بين طبقتين من قومية واحدة.

أما التمايز القومي، في داخل مجتمع تعددي، فيخلق شعوراً بالاضطهاد، عند القومية المحكومة، الذي يمارس عليها من قبل القومية الحاكمة؛ وهذا ما يولِّد تناقضاً بين القوميات.

فإذا كان التمايز الطبقي يخلق الشعور بالتناقض بين طبقتين، فإن التمايز القومي يولِّد الشعور بالتناقض بين مختلف طبقات القومية الحاكمة، وطبقات القومية المحكومة. وعلى الرغم من وجود ما يفرِّق بين الطبقات الاجتماعية العربية، فإن هناك ما يجمعها أيضاً، فالأضرار اللاحقة بالعرب، من جراء التعسف التركي، تركت تأثيراً سلبياً مُوحَّداً بين طبقاتهم الاجتماعية، وهو الشعور بالاضطهاد القومي. لذا تلقفت النخبوية العربية على اختلاف فروعها الاجتماعية، والثقافية والسياسية...هذا الشعور «وأخذت تؤسس عليه اتجاهاتها السياسية. فاستناداً إلى هذه الحسابات، تشكلت نخبوية وطنية وقومية في صفوف البورجوازيين، والعسكريين، وأبناء العائلات والمحامين... العرب»؛ وكان معظمهم ممن يمثلون أعلى المستويات الثقافية في الدولة آنذاك، من طلبة جامعيين، وطلبة الكلية العسكرية، ومحامين، وموظفين، ونواب في مجلس المبعوثان، وتجاراً وصحفيين...[1].

---

(١) رؤوف، عماد عبد السلام: م. س: ص ١٢٤.

من غير المعقول، واقعياً، في مجتمع سماته الجهل والتخلف والفقر، أن يصيغ اتجاهاته الواعية في منظومة فكرية اقتصادية، أو اجتماعية، أو سياسية، على الرغم من إحساسه بحدة تلك المشاكل، أو شدة وطأتها على أوضاعه كافة.

فالإحساس بالمشكلة خطوة أولى على طريق حلها، لكن لن يأتي الحل إلاَّ عندما تبلغ

هذه المشكلة حدود الوعي بها: بأسبابها، ونتائجها، ووسائل الخلاص منها. لأنه قد يتساوى الإحساس عند الجاهل/ المتخلف، والمثقف/ الواعي، لكنهما يفترقان لجهة مستوى وعي وإدراك الأسباب والنتائج والوسائل. فلكي يكتسب الإحساس قوة التأثير فإنه يحتاج إلى عقل مُدبِّر؛ فكان عقل المجتمع العربي، في العصر التركي العثماني، هو النخبة المثقفة بشكل خاص. ولهذا، كما يرى بوتومور: يكتسب المثقفون الثوريون مزيداً من القوة عن طريق الشعارات السياسية التي تنادي بالأهداف التي لها علاقة بطبيعة الجماهير، المساواة الاجتماعية والاستقلال السياسي...[1].

فما هي الأهداف التي كانت تعمل النخب المثقفة لأجلها؟ ومن هي تلك النخب؟

كانت الأهداف إصلاحية في ظل لا مركزية في داخل الدولة العثمانية (الاتجاهات الإصلاحية الإسلامية)، وفي حدها الأقصى، تجديدية انفصالية (الاتجاهات القومية العلمانية). أما بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، فقد طرأت أهداف أخرى، هي أهداف التحرر من سلطات الانتداب الأجنبي، والنضال من أجل الاستقلال السياسي.

أجمعت النخب الإسلامية والقومية، ثم بعض الحركات الاستقلالية القطرية على أولوية تحقيق أهداف التحرر والاستقلال عن الانتداب الأجنبي، إلاَّ أنها لم تتفق حول طبيعة الهوية المميزة للمجتمع العربي، وحول هوية النظام السياسي.

استند موقف الإسلاميين إلى إحياء النظام السياسي الإسلامي (نظام الخلافة) كتعبير عن الهوية العقائدية الإسلامية للمجتمع العربي.

أما القوميون، فانطلقوا في سبل التجديد، أي في طريق استبدال الهوية الإسلامية بهوية قومية عربية تحت ظل نظام سياسي علماني.

---

(١) بوتومور: م. س: ص ١١٥.

ولأن العودة إلى النظام السياسي الإسلامي، فيها من المشاكل الكثيرة، التي لم يمر الزمن بعد لمحوها من ذاكرة النخب العربية المثقفة، فقد شق التيار النخبوي القومي طريقه، في سبيل التجديد، بثقة أكبر من ثقة التيار الديني نفسه.

استناداً إلى ذلك، انكفأ التيار الديني الذي كان يحسب أنه يمتلك حلولاً جاهزة للمشاكل على الرغم من أنه لم يستطع أن يحلها وهو في السلطة السابقة؛ بينما انطلق التيار القومي بزخم راح يعمل فيه على تعميق الشعور بالهوية القومية العربية.

لكن، وبفعل التطورات الكثيرة، على الصعيد العالمي، وبفعل المؤثرات الثقافية الأوروبية، انفتحت التيارات النخبوية على الفكر الوافد، لتفتش فيه عن حلول للاشكاليات الذاتية، كما انفتحت على التراث لتستلهمه مقومات الهوية.

فبين منفتح على الفكر الغربي من دون تمحيص، و بين منغلق على التراث من دون حساب، وبين مستفيد من هذا و ذاك، راحت التيارات، بمختلف اتجاهاتها، القومية والاقليمية و الدينية و الأممية، تعمِّق خياراتها الفكرية وتبني مؤسساتها التنظيمية، متفقة على أمور ومتناقضة حول أكثرها.

٢- التيارات النخبوية واتجاهاتها.

بدأت الاتجاهات السياسية والاجتماعية والدينية الجديدة تنمو عند مختلف النخب منذ أواسط القرن١٩م. وعندما أصبحت المتغيرات الجديدة ثوابت: انهيار الامبراطورية العثمانية، وتأسيس النظام الامبريالي- الدولي الجديد، تابعت النخب العربية الجديدة مسيرة العمل والتجديد، استناداً إلى ما وصل إليه أسلافها. فالتيارات النخبوية كانت متعددة ويمكن حصرها بالتالية:

أ- **تيار الجامعة الإسلامية:** نشأت دعوات الإصلاح السلفية، كرد فعل علي الانحلال الاجتماعي، وانتشار البدع في الإسلام، والابتعاد عن أصول العقيدة. وكان، أيضاً، للاحتلال العسكري الغربي لبعض الأقطار العربية، وعجز الدولة العثمانية عن مواجهة هذا التحدي، وللغزو الثقافي، والفرق الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا من جهة، وتخلف المسلمين من جهة أخرى، أثره البالغ في نفوس علماء الدين المتنورين [١].

(١) المحافظة، علي: م.س: ص ٧١.

تشكَّل تيار الجامعة الإسلامية، ومن مبادئه: أن يكون الوازع الديني، عند المسلمين، الأساس في معركتهم ضد الاستعمار؛ الوحدة الإسلامية؛ بعث الثقة في نفوس المسلمين؛ إدخال الإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وكان من أهم رواده: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، وعبد الله النديم [١].

ونشأ تيار آخر يسمى (الرابطة العثمانية)، ينطلق مع تيار الجامعة الإسلامية من أساس واحد، وهو ضرورة المحافظة على وحدة الأمة الإسلامية.

ولأن الدولة العثمانية كانت دولة إسلامية، وكان العرب المسلمون ينظرون إليها كقمة للنظام السياسي الإسلامي الوحدوي، تمسَّك معظم مفكريهم، في القرن١٩م، بالرابطة العثمانية، و لم يفكروا بالانفصال و الاستقلال التام عنها إلاَّ بعد ولادة حركة التتريك، التي قامت بها جمعية الاتحاد والترقي [٢].

وعلى الرغم من أن هذا النوع من الإصلاح الديني، العودة بالإسلام إلى نقاوته الأصلية، عجز عن توليد القوى المادية القادرة على مقاومة النفوذ الأجنبي، إلاَّ أنه خلق الإحساس بالوحدة [٣].

بشكل عام، كانت العلاقة بين الدولة العثمانية والمسلمين ذات مضامين وحدوية إسلامية، لكن بعض المواقف لم تكن تعترف بمثل هذه الوحدوية، لأن الذي كان يحدِّد مواقف الاعتراف بها أو إنكارها، هو مدى قرب الولاية أو بُعدها جغرافياً، عن مركزها، أو مدى قرب الموقف المذهبي- الديني أو بُعده عن مذهب السلطة الحاكمة.

ففي الجزيرة العربية، كانت الدعوة الوهابية التي تأسست في القرن (١٢هـ/١٨م)، ترفض الخلافة العثمانية، لذا أصبحت تشكِّل الخطر الحقيقي على الدولة العثمانية، خاصة أنها أعلنت استقلالها عنها؛ وهي المرة الأولى التي يرفض فيها حاكم سني، الاعتراف بخلافة السلطان العثماني، مع ما يترتب على هذا الموقف من نتائج سياسية تهدد شرعية حكمها في البلاد العربية. في حينه استنجد العثمانيون بمحمد علي باشا

---

(١) م.ن: ص ١٠٩- ١١٨.
(٢) م.ن: ص ١١٨- ١٢١.
(٣) خدوري، مجيد: م.س: ص ١٨.

للوقوف في وجه الزحف الوهابي، فاستطاع القضاء على الدولة السعودية الأولى في العام (١٢٢٢هـ/١٨١١م) [١]. لكن الأمراء السعوديين استطاعوا طرد الأتراك في العام (١٣٣١هـ/١٩١٣م)، وبسطوا حكمهم على كل أواسط الجزيرة العربية [٢]، واستطاعوا أيضاً أن يبعدوا النفوذ الهاشمي عن الحجاز، نهائياً، في العام (١٣٤٣هـ/١٩٢٤م) [٣].

أما في **مصر** فقد بدأت بعض الجمعيات الدينية نشاطها في محاولة لتحديث الإسلام، فتأسست حركة الإخوان المسلمين في القاهرة في العام ١٩٢٨م، و توسعت بشكل كبير في داخل مصر، وانتشرت في السودان وسوريا والعراق. وكان من أهداف هذه الحركة الدعوة للمحافظة على أسس الدين، لكنها أخذت، فيما بعد تعلن أن للإسلام معنى واسعاً، و إنه لا يقتصر على المسائل الدينية و الروحية الصرف. واستطردت في مواقفها إلى الاعتقاد، بأن الإسلام يضم جميع القيم والأفكار التي يتطلع إليها المؤمنون به، وبهذه الاتجاهات يبدو أن الإخوان، كانوا يهدفون إلى أن يصبحوا نواة أمة إسلامية جديدة يأملون في ولادتها [٤].

كان هدف حركة الإخوان المسلمين، باسم «الصحوة الإسلامية»، تأسيس دولة إسلامية، وأعلنت أن «فصل الدين عن الدولة كان نتيجة للتدخل الغربي في البلاد الإسلامية. وقد حاول برنامج (حسن البنا: مؤسس الحركة) تأكيد القانون المقدس في شتى مجالات الحياة. نتيجة لذلك، سيطرت السياسة[عند الحركة] على الفلسفة والدين»[٥].

وفي **السودان** كانت الحركة الدينية هي الرائدة في النضال، وتوجت بإنشاء حزب الأمة، في العام ١٩٤٣م، وهو يدعو إلى نظام إسلامي [٦].

أما في **المغرب العربي**، فكان النشاط السياسي الوطني في الجزائر ضعيفاً في مطلع القرن٢٠م، وكان يطغى على تلك المرحلة، بعض الحركات السياسية التي هي في الواقع

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة** (ج ٣): ص ١٨٢.

(٢) م . ن : ص ١٨٣.

(٣) م . ن : ص ١٨٤.

(٤) خدوري، مجيد: م . س : ص ٨٦- ٩٢.

(٥) أبو ربيع، إبراهيم : «كيف ندرس التاريخ الفكري للعالم العربي الحديث: العامل الإسلامي» (٦١- ٨٤): مجلة **قراءات سياسية**: فلوريدا: العدد ٢ : السنة ٣: ١٩٩٣ : ص ٧٦.

(٦) الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة** (ج ٣): ص ٢٧١.

حركات مطلبية، وكانت تقودها جماعتا المحافظين والنخبة: فالجماعة الأولى تشكلت، في الغالب، من العلماء (رجال الدين)، ومن المحاربين القدماء وزعماء الطرق الصوفية، وبعض الاقطاعيين و المرابطين، أما الجماعة الثانية فتبنَّت أفكار الغرب، على الرغم من أنها طرحت قضايا إسلامية، مثل عدم التخلي عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي[١].

حتى قبل الحرب العالمية الأولى، كانت الاتجاهات الفكرية في أقطار المغرب العربي، بشكل عام، لا تفصل بين الحالة الدينية الإسلامية والمسألة الوطنية. قد يكون للواقع الخاص، لتلك الأقطار، تأثير في بناء هذه الاتجاهات؛ فهذا الوضع كان بعيداً عن مركز الدولة العثمانية، لكنه كان يخضع إسمياً لسلطتها، وفعلياً للاحتلال الفرنسي المبكر.

أما تأثيرات هذه الخصوصية، بجانبها الوطني، فتدل على أن الاحتلال هو أوروبي/ أجنبي أولاً، وقد ارتبط وجوده في بلاد إسلامية، بخاصيته المسيحية ثانياً، وهو السبب الذي أثَّر على تكوين الاتجاهات على قاعدة الصراع المسيحي- الإسلامي.

ولأن الولايات المغربية، كانت بعيدة عن التأثير العثماني، ولم تنشأ علاقة عداء بينها وبين الدولة، قد يكون ذلك من العوامل التي أثرت في تغليب النهج الوطني الإسلامي، كسمة عامة، وميزت الاتجاهات الفكرية والسياسية في الأقطار العربية المغربية[٢].

أما في الأقطار المشرقية، أي ما يعرف بالهلال الخصيب، فقد تطورت المواقف والاتجاهات من المواقف الإصلاحية، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، في ظل اللامركزية العثمانية، إلى الدعوات الانفصالية، بفعل الأسباب التي تطرقنا إليها سابقاً، لكن تيار الجامعة الإسلامية، هو الذي كان مهيمناً في الأوساط الإسلامية إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى بقليل، ثم اتخذت الاتجاهات، في أثنائها وبعدها، مناخي أخرى، واجه فيها تيار الجامعة الإسلامية تراجعاً، أمام التيار الوحدوي القومي.

وعلى العموم، شعر العلماء بالخطر، وكحماة للتقاليد نهضوا ضد الأيديولوجيات المستوردة، وهاجموا الثقافة الحديثة، كما أنهم آمنوا بأن التشبه بالغرب دلالة على

---

(١) الخطيب، أحمد: **حزب الشعب الجزائري** (ج ١): المؤسسة الوطنية: الجزائر: ١٩٨٦: ص ٥٠- ٥٢.
(٢) مراد، سعيد: م. س: ص ٧٥.

التغريب [(١)]. فتيار الجامعة الإسلامية يدعو إلى وحدة سياسية إسلامية، قاعدتها الشريعة الإسلامية كعقيدة دينية، ويرى أن الرابطة الإسلامية هي الرابطة الوحيدة بين أبناء المجتمع الإسلامي، كما يشترط في النظام السياسي أن يقوم بالدفاع عن الإسلام والسهر على تطبيق الشريعة الإسلامية. لهذا كانت الدولة العثمانية الإسلامية تمثل المرجعية الإسلامية الوحدوية للعرب المسلمين، كما مثلت لديهم مركز الجذب الوحدوي، على الرغم مما كانت تمارسه من اضطهاد اجتماعي وسياسي واقتصادي، وتمييز عرقي وطبقي.

ب- **تيار الاتجاهات القطرية ومرحلة الاستقلال السياسي:** سياسياً، استطاعت الفتوحات الإسلامية، أولاً، و العقيدة الإسلامية ثانياً، واللغة العربية ثالثاً، أن توحِّد المناطق التي تمت السيطرة عليها. فعلى الرغم من اسميتها، بدءاً من أواخر العصر العباسي، ظلَّت الخلافة الإسلامية تشكِّل الإطار المرجعي- الديني- السياسي التوحيدي لكل شعوب الامبراطورية الإسلامية.

كان للإسلام تأثير في توليد مسألتين مهمتين في التاريخ العربي- الإسلامي:

- **الأول** أنه أسهم في الجاذب الوحدوي، السياسي والديني، الإسلامي.
- **والثاني** أنه شكَّل ضرورة أمام الشعوب غير العربية، بدافع فهم العقيدة الإسلامية، لاكتساب اللغة العربية.

إلى جانب عاملي التوحيد: العقيدة الإسلامية كأساس، واكتساب اللغة العربية كعامل لاحق، كان هناك عدد من الخصوصيات التاريخية والاجتماعية والاثنية- قومية (السابقة للأسلمة والتعريب)، مثل: التقاليد والعادات والشعور بالانتماء القومي. كما سادت، أيضاً، ولو بشكل غير بارز، إشكاليات العلاقة بين الأديان الأخرى وبين الإسلام؛ وتصب في هذا الإطار خصوصية التكوين السياسي والمذهبي للولايات العربية.

كانت هذه الخصوصات ذات تأثير في تكوين الاتجاهات القطرية/ الانفصالية، داخل الجسم العربي الإسلامي. وما إن جاءت اتفاقية سايكس- بيكو، بتطبيقاتها الميدانية

---

(١) أبو ربيع، ابراهيم: م. س: ص ٧٧.

وحمايتها من قبل نظام الانتداب الأوروبي، حتى ساعدت الاتجاهات القطرية التعبير عن نفسها، خاصة وان المرحلة كانت مرحلة الفراغ السياسي والفكري.

إن تشظي المشرق العربي، بعد الحرب العالمية الأولى، إلى دول مختلفة، انعكس سلباً على الفكرة القومية العربية. وعمل على تجزئتها، أيضاً، عندما انشغل كل قطر في همومه الداخلية. ففي سورية وجَّهت القوى إمكانياتها ضد الانتداب المفروض على البلاد. وتحوَّل لبنان إلى ناقم عليه، بعد أن كان راضياً عنه في البداية. كذلك الأمر في فلسطين حيث عمَّت حركة العداء ضده، وما رافقه من أطماع صهيونية سياسية واستيطانية [١].

وفي الوقت الذي لم تكن قد نضجت فيه الفكرة القومية، في نظرية تتضمن حلولاً للإشكاليات الموروثة، ظلت المسألة القطرية أحد الحلول عند بعض النخب العربية.

وعلى العموم، ومع انتشار الشعور القومي العربي، ومع انعكاس تأثيراته في الدعوة إلى تأسيس الجمعيات، التي قامت بها نخب من المثقفين، والعلماء، والسياسيين، ورجال الدين والضباط، فإن «اهتمام هذه الجمعيات بالجانب الفكري من العمل القومي ظل محدوداً للغاية، بينما تركزت معظم جهودها على كيفية ممارسة العرب، في ولاياتهم، لحقوقهم القومية بصورة عملية ضمن إطار الدولة العثمانية»[٢].

إضافة إلى ذلك، فقد خلت برامج الجمعيات وأدبياتها من أي تصور لقيام نظام عربي متميز ضمن الإطار العثماني، تندمج فيه الولايات العربية، ليعبِّر عن الشخصية العربية الواحدة. لكن جلَّ ما أسهمت فيه، لتعميق الوعي القومي، هو أنها تناولت بعض القضايا الأساسية بالتحليل، مثل علاقة العروبة بالحرية، وتأكيد مفهوم الأمة، والبحث في خصائص شخصيتها المستقلة[٣].

جاءت الولادة الرسمية للعروبة، كعقيدة سياسية حديثة، في المؤتمر العربي الذي عقد في باريس في العام ١٩١٣م؛ لكنه وبحكم الولادة الحديثة، ولغياب وحدة الاتجاهات

---

(١) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: م. س: ص ٨٥٥.

(٢) رؤوف، عماد عبد السلام: «الجمعيات العربية وفكرها القومي» (١٠٣- ١٤٠): **تطور الفكر القومي العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦. ط١. ص ١٢٠.

(٣) م. ن: ص ١٢١.

القومية، ولسرعة الإمساك الانتدابي بالأجزاء، التي رسمتها خرائط سايكس- بيكو، أُصيبت الاتجاهات الوحدوية بسلسلة من الهزائم السياسية، مما دفعها إلى الانكفاء عن المجتمع إلى دوائر المثقفين الذين لم يحتملوا فكرة تمزيق المشرق العربي، وآمنوا من أعماقهم بضرورة العمل على توحيده[١].

جاء ترسيخ الحدود السياسية، الصعبة التجاوز في الحسابات الداخلية والخارجية، ليفرز عقائديات ومذاهب جديدة، احتل فيها الدفاع عن القطر سلم الاهتمامات والتربية السياسية؛ هذه العقائد استطاعت أن تسخِّر، في كثير من الحالات، العقيدة القومية العربية لتعطي نفسها الشرعية، ولكي تظهر أنها الأداة الضرورية لتحقيق القيم والأهداف العليا، العربية والإسلامية[٢].

ولأنه لم يكن هناك إجماع على العروبة، كإطار للانتماء التاريخي والثقافي، وكمرجعية عامة، نشأت نزعات منافسة ومناهضة، كالنزعة الفينيقية والقومية السورية، والفكرة ا لفرعونية ...[٣].

ولكي تكون مراجعة الاتجاهات القطرية أقرب إلى الوضوح، يمكننا تقسيم مساحة العالم العربي السياسية إلى عدد من المحاور الجغرافية، التي قد تتشابه في بعض ظروف نشأتها، وتتمايز عن المحاور الأخرى ببعض آخر من السمات، وظروف النشأة. فحتى لو لم تكن هذه التقسيمات دقيقة تماماً، إلاَّ أنها قد تساعدنا على التحديد الأقرب لما نريد[٤].

المحور الأول: المشرق العربي، كان قريباً من مركز السلطة العثمانية، وتحت إشرافها المباشر؛ فكانت علاقات التنافر مع النظام العثماني متساوية مع علاقات التجاذب.

فالحاجة إلى الحماية من الخارج، والشعور العقائدي بالوحدوية الدينية الإسلامية، كانت تشكِّل عوامل الانجذاب العربي باتجاه المحافظة على وحدة الامبراطورية العثمانية.

---

(١) غليون، برهان: **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٩٣: ط١: ص ٦٤.
(٢) م. ن: ص ٧٠.
(٣) م. ن: ص ٧١.
(٤) إن هذا التقسيم يخضع لأسباب فنية في البحث، وليس لأسباب أيديولوجية.

لكن ممارسات السلطة القمعية، بوجهها المباشر، كانت تثير المشاعر العدائية عند سكان المنطقة ضد الدولة، مما كان يعزز الاتجاهات الانفصالية عنها.

- **ففي لبنان وسوريا**، عندما اشتدَّت قوة المعارضة العربية في وجه الدولة التركية، قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة، انفجرت مقاومة اللبنانيين والسوريين، مسيحيين ومسلمين، في وجه سلطة الأتراك، وقد تعرَّض عدد كبير منهم للإعدام شنقاً على أيدي تلك السلطة. أما بعد الانتداب، ونتيجة عوامل ضعف المقاومة العربية، فقد نشأ تياران:

- **الأول** مسيحي: ربط الولاء للوطني/ القطري بالولاء للطائفة، في محاولة لجعل المارونية ترادف اللبنانية، تأكيداً لانفصال لبنان عن محيطه العربي، ولعبت الإرساليات الفرنسية سابقاً، وسلطات الانتداب لاحقاً، دوراً أساسياً في تنمية هذا التيار.

- **الثاني**: التيار الوحدوي العربي، الذي تطورت اتجاهاته من اللامركزية إلى الاستقلال بعد دعوة الشريف حسين. وفي (١٩١٨- ١٩٢٠م)، أحدث سقوط أول دولة عربية بزعامته صدمة للقوميين الوحدويين في الساحل اللبناني والأقضية الأربعة[1].

لم يلق الانتداب الفرنسي رفضاً في لبنان والسبب هو التناقضات الطائفية؛ لكن لما جاءت الثورة السورية الكبرى، في العام ١٩٢٥م، استقطبت مئات المتطوعين من لبنان، وشمل امتدادها الأراضي اللبنانية، أيضاً. في هذه المرحلة انقسم اللبنانيون إلى تيارين: مسيحي، بغالبيته، يصرُّ على المحافظة على لبنان كما هو. وإسلامي، بغالبيته، يدعو إلى الوحدة السورية. لكن ما أن أُقرَّت معاهدة العام ١٩٣٦م، بين قسم من اللبنانيين وسلطات الانتداب الفرنسي، حتى توافق المسلمون والمسيحيون على قيام دولة مستقلة نالت استقلالها في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر من العام ١٩٤٣ [2].

إن وجود إشكاليات القومي- القطري، والاثني- الديني، ذات الأسس التاريخية الذاتية، يمهِّد الطريق لتسلل عوامل التخريب من الخارج.

أسهمت إشكالية الاثنية الدينية في لبنان، في تعميق الاتجاه القطري، والسبب، في ذلك، هو الخوف من التجارب التاريخية الوحدوية التي اتسمت بالمضمون الإسلامي. ففي الحل الوحدوي الإسلامي ما لا يطمئن غير المسلمين. لكنه على الرغم من تلك

---

(١) مراد، سعيد: م. س: ص ١٣٨- ١٣٩.

(٢) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٥): م. س: ص ٤١٠.

المخاوف التي دفعت بمعظم المسيحيين اللبنانيين باتجاه القطرية، لم تصل بهم إلى اتجاهات فكرية فاعلة تسير بهم إلى خارج الدائرة العربية.

أما في سوريا، وقبل تأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي، فكانت النخب السورية، بمختلف انتماءاتها، قد شكّلت أكثر من خمسة وعشرين حزباً، كان من أهمها: الكتلة الوطنية التي تأسست في العام ١٩٢٧م، و تجمَّع فيها كبار الملاكين والبورجوازيين من مختلف الأحزاب، ولعبت الدور الرئيس في قيادة العمل الوطني خاصة ضد الأحزاب التي تعاونت مع الانتداب؛ ولأنها لم تكن ذات أهداف وحدوية عربية واضحة، فقد تلاشى معظمها بعد الحرب العالمية الثانية؛ حتى إن الكتلة الوطنية أخذت تضعف بعد ظهور الفكر القومي من خلال حزب البعث العربي الاشتراكي [١].

وفي **فلسطين** ترجم الفلسطينيون انتماءاتهم السياسية إلى تنظيمات، منذ مطلع القرن العشرين، من خلال الجمعيات والمنتديات العلنية والسرية، السياسية منها والأدبية؛ ثم في منظمات وجمعيات كان أبرزها «جمعية مكافحة الصهيونية». ثم عبر الجمعيات النسائية مثل «جمعية الإحسان» و«يقظة الفتاة العربية»، وكانت أهدافها جميعاً مقاومة الصهيونية. وبالإضافة إلى ذلك انضمَّ العديد من الفلسطينيين إلى جمعيتي (العهد) و(الفتاة) العربيتين الرئيستين وسواهما من الجمعيات العربية، للعمل من أجل الاستقلال والقومية العربية.

وقد عبَّر الفلسطينيون، أحياناً، عن مقاومة الصهيونية بأسلوب القوة، مثل جمعية «الفدائية» التي كانت وراء ثورة ١٩٢٠م، ومثل ثورة الكف الأخضر ١٩٣٠م، وحركة الشيخ عز الدين القسام ١٩٣٥م، وكانت من أهمها الثورة الفلسطينية الكبرى (١٩٣٦- ١٩٣٩م).

واتجه الفلسطينيون، أيضاً، في الثلاثينات، إلى تأسيس أحزاب تحمل الاتجاهات القومية، وأخرى تحمل الاتجاهات الوطنية: مثل حزب الاستقلال العربي، والحزب العربي الفلسطيني [٢]، الذي تأسس في العام ٩٣٥ أم، وكانت اتجاهاته العمل على تحقيق

---

(١) م. ن: **(ج٢):** ص ٢٦٥.
(٢) م. ن: ص ٢٦٦.

استقلال فلسطين، ورفع الانتداب عنها، والمحافظة على عروبتها، ومقاومة تأسيس وطن قومي يهودي فيها، وربط فلسطين بالأقطار العربية في وحدة قومية سياسية مستقلة استقلالاً تاماً، وكان أكثر الأحزاب الفلسطينية جماهيرية [١].

ومن مظاهر العمل السياسي الفلسطيني كانت المؤتمرات السياسية لرجال الدين المسلمين في فلسطين، ومن أهمها: «مؤتمر علماء فلسطين» وقد انعقد مرتين برئاسة الحاج محمد أمين الحسيني، مفتي القدس ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى: المرة الأولى في ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٣م، والمرة الثانية في ١٤ شباط/ فبراير ١٩٣٦م؛ وكان يهدف إلى مقاومة خطر قيام كيان صهيوني على حساب الحقوق المشروعة والتاريخية للشعب الفلسطيني في أرضه ووطنه [٢].

وفي **العراق**: كان محطاً للأطماع البريطانية، منذ العام (١٦٤٣م)، بعد تأسيس شركة الهند الشرقية، وأصبح سوقاً تجارية نشطة في العام ١٧٦٣م، إلى أن تمت السيطرة عليه كلياً في العام ١٩١٨م.

إن ممارسات سلطات الانتداب البريطانية، ورفض اتفاقية سايكس- بيكو ووعد بلفور، شكّلت أسبابا لاندلاع الثورات العراقية، وكانت من أهمها ثورة ١٩٢٠م، التي تحالفت فيها جميع القوى الوطنية والدينية.

وبعد أن عينت بريطانيا الأمير فيصل ملكاً على العراق، والأمير عبد الله ملكاً على الأردن، فقد لاقى هذا العمل تأييداً شعبياً، في الوقت الذي كانت فيه المعاهدات، التي عقدت بين العراق وبريطانيا، محل استنكار ورفض الاتجاهات الوطنية. وعلى الرغم من تكبيل بريطانيا للنظام الملكي بالقيود، إلاَّ أنه تعاون بإخلاص معها، وهذا ما شكَّل السبب الأساسي لاندلاع ثورة رشيد عالي الكيلاني، في العام ٩٤١ أم، والتي قضت سلطات الانتداب عليها. وعلى إثر ذلك قامت تلك السلطات، وبواسطة مؤيديها، بضرب أي اتجاه وطني وقمعه بشتى الوسائل؛ لكن ذلك لم يخمد الثورات التي اندلعت في الأعوام (١٩٤٧ و١٩٤٨ و ١٩٥٢ و ١٩٥٦م)، إلى أن جاء حلف بغداد، الذي

---

(١) م. ن: ص ٤٨٩- ٤٩٠.
(٢) م. ن: (ج ٤): ص ٥٧٩- ٥٨٠.

أنشأته الامبريالية الاميركية بواسطة بعض دول المنطقة، ليزيد من حدة النضال، الذي كان من نتائجه إسقاط الملكية في ١٤ تموز/ يوليو من العام ١٩٥٨م [١].

وبالإجمال، انقسمت الاتجاهات القطرية، في المشرق العربي، إلى تيارين: التيار الوطني والتيار الرجعي، يجمع بينهما قاسم مشترك في أن قيادتهما كانت من النخب الاجتماعية والاقتصادية و الدينية. ولم تكن المشاركة الشعبية تتخطى مستوى الانفعال بهذا أو ذاك من التيارين.

فإذا كان التيار الرجعي قد تعاون بإخلاص مع سلطات الانتداب، إلاَّ أن التيار الوطني خاض ضدَّه معارك الاستقلال السياسي، وكانت من أهم سماته:

- رفع عدد من أحزابه شعارات قومية عربية.

- جرت معارك الاستقلال السياسي في كل قطر بالامكانيات الذاتية له، وبأقل مشاركة وحدوية عربية، مثل ما حصل بين الحركتين الوطنيتين اللبنانية السورية، ومثل التعاطف مع قضية فلسطين.

- تفاعلت معارك الاستقلال، على الرغم من قطريتها، مع بعضها البعض، فإحداها كانت تعزز الدوافع النفسية والتحريضية الوطنية عند الأخرى.

- غابت الصراعات الطبقية والطائفية لصالح أولوية النضال ضد سلطات الانتداب.

- كانت التيارات القطرية قصيرة النفس في الدفاع عن شعاراتها، فهي استكانت، أخيراً، بعد إنجاز الاستقلال السياسي، في داخل حدودها القطربة، سياسياً وفكرياً.

على الرغم من تلك النتائج، وبفضل نشاط الأحزاب القومية، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، استمر تأثير المشاعر الوحدوية على الشعوب وعلى الأنظمة الرسمية.

المحور الثاني: الجزيرة العربية: لم تعرف العلاقات بين الجزيرة العربية والدولة العثمانية استقراراً، فهي كانت تتمرد على سلطة الحاكم العثماني؛ حينذاك لم يستطع الأتراك السيطرة عليها وإعادتها إلى بيت الطاعة، إلا بمساعدة محمد علي باشا في العام

(١) م.ن: ص ٥٤- ٥٨.

(١٢٢٢هـ/١٨١١م). لكن السعوديين استطاعوا طرد الأتراك في العام (١٣٣١هـ/ ١٩١٣م)، و أنهوا النفوذ الهاشمي في الحجاز في العام (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م)، إلى أن نودي بالسلطان عبد العزيز ملكاً عليه في العام (١٣٤٥هـ/١٩٢٦م). ومع تطور العلاقات السعودية- الأميركية، منذ العام (١٣٥٩هـ/١٩٤٠م)، أخذ الوضع يستقر للدولة السعودية [١]. كانت الحركة الوهابية تشكِّل الخطر الحقيقي على الدولة العثمانية في تلك المرحلة، لأن منها انطلقت الظاهرة الأولى، التي يرفض فيها مذهب سني الاعتراف بخلافة السلطان العثماني، مع ما يترتب على هذا الموقف من نتائج سياسية تهدِّد شرعية حكمها في البلاد العربية [٢].

وبالإجمال، قبل الحركة الوهابية، كان العرب- في الشطر الشرقي من الجزيرة- منغمسين في عقائد و عبادات جاءتهم من بلاد فارس، وللقرامطة أثر فيها. ولم يكن للدولة العثمانية أي أثر يشكر أو يذكر. وكان الأشراف يحكمون في الحجاز وعسير، والسادة العلويون في اليمن. وكان الأمراء وشيوخ القبائل، كل في قطره وفي قبيلته، يحكم مستقلاً عن الأمراء الآخرين، ومعادياً لهم في أكثر الأحيان [٣].

وفي اليمن، كانت الحروب الأهلية هي العنوان الأبرز في تاريخه، لأن المجتمع اليمني كان ينقسم إلى طبقة الاقطاع من الأئمة، ومشايخ القبائل، ورؤساء العشائر، ثم الإمامة الزيدية والإمامة الادريسية[٤]، بالإضافة إلى مائة وسبع وستين قبيلة، لها قوانينها وأعرافها وتقاليدها غير المكتوبة، وهي مغلقة على نفسها، لها أرضها الخاصة وقوتها المسلحة، يتشبث أفرادها باستقلالهم و يعتمدون على الغزو [٥]. و كان المتضررون من الاتفاقات بين السلطة الحاكمة والقوى الخارجية، (الأتراك أو البريطانيون) يثورون ضد المستفيدين [٦].

---

(١) م. ن: **(ج ٣):** ص ١٨٢- ١٨٦.

(٢)) م. ن: ص ١٨٢.

(٣) م. ن: ص ١٨١.

(٤) علي، صادق عبده: **الحركات السياسية والاجتماعية في اليمن:** دار الكتاب الحديث: بيروت: ١٩٩٢: ط١: ص ٥٢.

(٥) م. ن: ص ٧٩.

(٦) م. ن: ص ٥٢.

لم تستطع المؤثرات، التي تفاعلت في داخل أقطار الهلال الخصيب، أن تدخل باتجاه كل محور الجزيرة العربية، ربما لبعده عن مراكز التغيير من جهة، ولعمق التيار السلفي والعشائري من جهة أخرى. للسبب ذاته كانت الأحزاب السياسية ممنوعة، فالمجتمع السياسي لدوله كان يطغى فيه الولاء القبلي على غيره من الولاءات [١].

- **المحور الثالث: وادي النيل**: هناك تأثر وتأثير في معظم جوانب الاتجاهات السائدة بين مصر والسودان. فتاريخ مصر يقسم إلى عهدين سنيين بينهما عصر شيعي فاطمي، وهو التاريخ الذي سبق خضوعها لحكم الباشا التركي، في العام (١١٧١هـ/١٥١٧م)، بمشاركة من المماليك.

فالعصران السنيان: امتد الأول قرابة ٣٣٠ عاماً (٢١- ٣٥٨ هـ/٦٤٢- ٩٦٩م)، أما الثاني فقد امتد حوالي ال٣٥٠ عاماً (٥٥٦- ٩٢٣هـ/١١٧١- ١٥١٧م) والعصر الفاطمي الشيعي امتد قرابة ٢٠٠عام (٣٥٨- ٥٦٦ هـ/٩٦٩- ١١٧١م).

وبعد أن أُعلنت الحماية البريطانية على مصر في العام ١٩١٤م، أخذ المد القومي والوطني بالارتفاع. و كان كبار الملاكين يشكلون عماد أكبر حزبين نشآ في مصر في العام ١٩٠٧م، وهما: الحزب الوطني وحزب الأمة. ولكن بعد الحرب العالمية الأولى تشكل حزب الوفد ١٩١٨- ١٩٥٣ م) من عناصر الحزبين المذكورين، ورفع شعار الاستقلال.

توالت الثورات المصرية في وجه سلطات الانتداب: ففي العام ١٩٢٣م قامت ثورة شعبية أجبرت إنكلترا على إصدار تصريح يتضمن إسقاط الحماية البريطانية، والاعتراف بمصر دولة مستقلة. ولأن التصريح تضمن تحفظات تبيح لها التدخل في شؤون مصر الداخلية والخارجية، استمرت ضغوط القوى الوطنية إلى أن ألغيت في العام ١٩٣٦م.

وبعد الحرب العالمية الثانية، تفاقمت قضية فلسطين في العام ١٩٤٨م. وبعد أن دخل الجيش المصري، إلى جانب الجيوش العربية الأخرى، في الحرب ضد الصهيونية، كشفت هذه العملية عجز القيادة وفساد الأسلحة التي كانت سبباً في اندحار الجيش المصري؛ ومنها اندلعت الشرارة الأولى للتخلص من النظام الملكي، والتي أسفرت عن ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢م [٢].

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٣):** ص ١٩٥.
(٢) م.ن: **(ج٦):** ص ٢١١- ٢١٢.

وفي **السودان**، كانت ممالكه خاضعة للسلطة المسيحية حتى القرن الثامن الميلادي. حينما بدأ الفتح العربي الإسلامي، أخذت هذه الممالك تدفع الجزية لأمراء مصر.

في ذلك الحين شهد شمال السودان سلسلة من الهجرات الجماعية، التي قام بها العرب البدو، الذين جاءوا مع الجيوش الفاتحة من شبه الجزيرة العربية؛ و سبب ذلك تشابه المناخ الصحراوي في شمال السودان مع ما اعتادوا عليه في منشئهم. ومع هذه الهجرة ابتدأت اللغة العربية تحل، شيئاً فشيئاً، مكان اللغات السائدة. ولم تصمد الممالك المسيحية طويلاً أمام الوجود العربي السياسي والديني والثقافي.

في أثناء الحكم العثماني، وبعد الأزمة المالية التي تخبَّطت فيها مصر مع وصول الخديوي اسماعيل، في العام (١هـ٢٦٥- / ١٨٤٩م)، قدَّم الخديوي للإنكليز تنازلات يسمح لهم فيها بالإشراف على الإدارة في السودان. وتحت ضغط الديون تنحَّى الخديوي عن السلطة كلياً للإنكليز، في العام (١٢٩٦هـ/١٨٧٩م). وقد انفجرت في وجههم ثورة عرابي التي قُمِعت بالقوة في العام (١٨٨٢م).

لم يكن السودان بعيداً عن مطالب ثورة عرابي، فقد كانت تنمو بذور معارضة سياسية دينية، ما لبث أن اندلعت ثورة تعرف بـ «الثورة المهدية»، التي هزمت الوجود البريطاني، وأنشأت دولة استمرت حوالي ثلاث عشرة سنة (١٨٨٥م- ١٨٩٨م).

لم يكن عبد الرحمن المهدي (١٢٥٩- ١٣٠٤ هـ/١٨٤٣- ١٨٨٦م) راضياً عن سير السلطة في الخرطوم، متهماً إياها بالإساءة إلى تعاليم الإسلام، ودعا إلى إعلان الجهاد ضد الاستعمار والسلطة معاً؛ وكان «الدراويش» هم الذراع العسكرية لثورته، كما استمدت الثورة زخمها الأساسي من طائفة الأنصار[1].

استمرت سلطة الدولة المهدية إلى أن استطاع الإنكليز القضاء على قوة الدراويش في ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٨٩٨م. وانتهى، حينئذ، حلم الدولة المهدية بتحرير مصر، وبعث الإسلام الأصيل من جديد. فلم يكن تأثير الثورة المهدية محدوداً، فهي تخطت، في دعمها الحركات المعادية للاستعمار، حدود مصر والمغرب العربي وصولاً إلى المشرق العربي.

---

(١) طائفة الأنصار: مصطلح يطلق في التاريخ الحديث على أتباع الزعيم السوداني عبد الرحمن المهدي الذي قاد الثورة المهدية. ليس الأنصار حزباً بل جماعة ذات زعامة دينية. ومن أكثريتهم تألف حزب الأمة. راجع الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ١):** ص ٣٦٢.

وبعد الحرب العالمية الأولى، كانت حركة المطالِبين بالاستقلال، في كل من مصر والسودان، تسير على قدم وساق، وشهدتا عدداً من الثورات. وكانت الحركة الدينية في السودان رائدة في النضال، وتُوِّجت بإنشاء حزب الأمة في العام (١٩٤٣م)، و هو الوجه السياسي لطائفة الأنصار. ودعا الحزب إلى نظام إسلامي والى استقلال السودان، ولحق به الحزب الشيوعي في العام ١٩٤٦م وتبعهما بعد وقت قصير تنظيم الإخوان المسلمين.

حصل السودان على الحكم الذاتي في العام ١٩٥٣م في الشمال؛ وحافظت بريطانيا على موقعها في الجنوب، وعملت على عزله عن مختلف التيارات الثورية، خاصة وإن دخول اللغة العربية إليه بقي محدوداً؛ كما منعت السلطات البريطانية الانتقال من الجنوب إلى الشمال، وعززته بالإرساليات الأجنبية، واستمر ذلك إلى أن اندلعت الحرب الأهلية في السودان منذ العام ١٩٣٥م، ولكنه نال استقلاله في ظل اندلاعها في العام ١٩٥٦م [١].

جمع بين أقطار هذا المحور تاريخ متشابه، ولعبت فيه مصر دور الممر لجميع التحولات السياسية، التي حصلت في السودان، فمصر كانت ممراً للفتح العربي- الإسلامي، وللفتح العثماني، وللانتداب البريطاني.

لكن هناك ما يميزهما: هو أن مصر كانت تتلقى المؤثرات القومية والليبرالية الخارجية بشكل أسرع مما كان السودان يتلقاه من جهة، وموقع مصر الجغرافي الوسط، الذي يجعلها عرضة للمؤثرات الفكرية الخارجية قبل السودان، ساعدها على التخلص من إشكاليات، لم يستطع السودان أن يعالجها بالسرعة ذاتها. ومن نتائج هذه التمايزات، ما يلي:

- استطاعت مصر أن تحسم إشكالية التوفيق بين الاثنيات الدينية.
- أما في السودان فلم يتم ذلك، لأسباب منها: استقرار كل من الاثنيات الدينية، الإسلام والمسيحية، في منطقتين منفصلتين: ففي الشمال انتشر الإسلام بسبب قربه من مصر، أما في الجنوب فقد حافظ المسيحيون على وضعهم. وبقاء هذه الإشكالية كان سبباً في اندلاع الثورة الأهلية التي مازالت مستمرة.
- لم تستطع الحركات الإسلامية في مصر أن تتفق على مرجعية واحدة، ربما لسبب سرعة تأثير المتغيرات على المجتمع المصري. لكنها في السودان استطاعت أن تقطع شوطاً، نسبياً، في إرساء قواعد تلك المرجعية.

---

(١) م.ن: **(ج٣)**: ص ٢٦٨- ٢٧٢.

سوف تلعب هذه التمايزات، بلا شك، دورها في تعقيد مهمة الاتجاهات السياسية أو تسهيلها حول تحديد هوية الأمة، وتحديد نظامها السياسي.

المحور الرابع: أقطار المغرب العربي: سوف نلقي أضواء على تاريخ كل من المغرب وتونس والجزائر، أما ليبيا، وعلى الرغم من أنها كانت ممراً وبوابة للمغرب العربي، فإننا سوف نعِدُّها، لأسباب منهجية في البحث قطراً في داخل هذا المحور.

- **المغرب الأقصى**: خضع المغرب لحكم المرابطين، من العام (٤٥٣- ٥٤٢هـ/ ١٠٦١- ١١٤٨م)، الذين اتبعوا الطريقة المالكية المتشددة، في حركة دينية سياسية عسكرية. ثم انتقل الحكم إلى دولة الموحِّدين (٥٤٢- ٦٦٧هـ- /١١٤٨- ١٢٦٩م)، التي كانت متأثرة بالأفكار المقتبس معظمها عن الغزالي، والداعية إلى إصلاح ديني عميق يأخذ بجوهر القرآن، ويبتعد عن تفسيره الحرفي ويركِّز على مبدأ التوحيد. ثم انتقل إلى حكم بني مرين (٦٦٧- ٨٦٩هـ- /١٢٦٩- ١٤٦٥م)، الذين كانوا في بادئ الأمر من أنصار الموحدين؛ ومن بعدهم انتقل الحكم إلى أيدي السعديين (٨٦٩- ١٠٨٣هـ/ ١٤٦٥- ١٦٧٢م). لكن بعد أن تدهور الوضع الداخلي، واضطربت الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتكررت الاعتداءات الخارجية، ازدادت النقمة العارمة وردُّ الفعل العنيف، فولَّدت شعوراً كان يتجه نحو العودة إلى تعاليم الدين الإسلامي، باعتباره المنقذ الوحيد للبلاد. واستلمت حركة العلويين السلطة طوال المرحلة الممتدة بين (١٠٨٣- ١٢٣٨هـ/ ١٦٧٢- ١٨٢٢م)، إلى أن انتقلت السلطة نهائياً إلى الحكم الفرنسي في العام (١٣٣٠هـ/١٩١٢م).

قامت في المغرب ثورات شعبية امتدَّت حوالي سبع سنوات (١٩١٢هـ/ ١٩١٩م)، إلى أن حصلت الثورة الكبرى في العام ١٩٢١م، وأعلنت جمهورية الريف.

وعلى موازاة الثورات الشعبية، التي غطَّت المرحلة بين العامين ١٩١٢م، و ١٩٣٤م، تأسست الأحزاب السياسية والمنظمات. ومن تلك الأحزاب، تأسست «كتلة العمل الوطني المغربية» في أوساط المثقفين والبورجوازية الوطنية. لكن هذه الكتلة لم تعارض الحماية الأجنبية؛ فكانت جل مطالبها المشاركة في إدارة البلاد. أما اتجاهات الأحزاب الأخرى فلم تخرج عن هذه الدائرة، إلى أن حقق «حزب الاستقلال»، الذي تأسس في العام ١٩٤٣م، نقلة نوعية عندما أخذ يطالب بالاستقلال، فحذت حذوه أحزاب أخرى.

فلا بد من الإشارة إلى أن تلك النقلة النوعية، حصلت بعدما التقى زعماء المغرب والجزائر وتونس في القاهرة، وأسَّسوا «مكتب المغرب العربي» للتنسيق بين الأقطار الثلاثة.

ومنذ العام ١٩٥٢م، انتقل النضال الوطني إلى صيغة الكفاح المسلح، على غرار ما حصل في تونس، إلى أن نال المغرب الأقصى الاستقلال السياسي في العام ١٩٥٦م. وكان الملك محمد الخامس بن يوسف (١٩٢٧- ١٩٦١م)، قد أكَّد في العام ١٩٤٧م على حضارة المغرب العربية الإسلامية [١].

وفي **الجزائر**، بدأ الفتح العربي لشمال أفريقيا في منتصف القرن٧م، واصطدم العرب بكل من البيزنطيين و البربر. وتزايدت الهجرة العربية في نهاية القرن السابع الميلادي/ الربع الأخير من القرن الأول الهجري، مما وضع حداً لمقاومة البربر وطرد الحاميات البيزنطية. وبعدها أخذت قبائل البربر تدخل في الإسلام وتنضم إلى جيوش الفتح.

قبل أن يسيطر الموحدون، في العام (٥٤١ هـ/١١٤٧م)، على منطقة المغرب كلها ويوحدوها، لم يستقر الوضع في داخل الجزائر. فمن حكم الأغالبة، إلى قيام الحكم الفاطمي الشيعي، إلى أهم غزوة للمنطقة تمثلت بغزوة «بني هلال»، التي كان لها الأثر الواسع في تعريب المنطقة، منذ القرن (٩هـ/١٥ م)، بشكل جدي. ثم انتقلت، منذ القرن (١٠هـ/١٦م)، إلى نفوذ الأتراك العثمانيين، الذي دام ثلاثة قرون، حكموا فيها البلاد إسمياً، منذ أواسط القرن١٦م؛ في حين تولى السلطة الفعلية «الانكشارية»، ومن تسمى بطائفة الرؤساء، إلى أن خضعت للاحتلال الفرنسي في العام ١٨٣٠ م [٢].

ابتدأ النشاط السياسي الوطني ضعيفاً في مطلع القرن العشرين، وكان يطغى على تلك المرحلة بعض الحركات المطلبية، التي كانت تقودها جماعتان من المحافظين والنخبة: فالجماعة الأولى تكونت، في الغالب، من العلماء (رجال الدين)، ومن المحاربين القدماء، وزعماء الطرق الصوفية، وبعض الاقطاعييين، والمرابطين. أما الجماعة الثانية فقامت على تبني أفكار الغرب، على الرغم من أنها طرحت قضايا إسلامية، مثل المحافظة على قانون الأحوال الشخصية الإسلامي [٣].

---

(١) م.ن: **(ج٦)**: ص ٢٦٢- ٢٧٠.
(٢) م.ن: **(ج٢)**:ص ٥٥- ٥٦.
(٣) الخطيب، احمد: م.س: ص ٥٠- ٥٢.

كـان للحـرب العالميـة الأولى تـأثير ملمـوس علـى تفـتح الذهنيـة الجزائريـة، إذ تـأثَّر الجزائريون، الذين شاركوا في الحرب الفرنسية ضد ألمانيا، بالأفكار الليبرالية بشكل عام، وبتجاوب من حركات التحرر، ومنها الانتفاضات الوحدوية العربية في المشرق العربي بشكل خاص [١].

نشأت بعض الحركات المطلبية بعد الحرب العالمية الأولى؛ وبعد فشلها انتقل بعض الشبان الجزائريين من مرحلة المطالبة فقط إلى مرحلة الاستعداد للأخذ بالقوة؛ وهذا ما اصطلح عليه، شعبياً في الجزائر، الانتقال من مرحلة السياسة إلى مرحلة الوطنية[٢].

وابتدأت مرحلة النشاط الجديد منذ تأسيس حزب «نجم شمالي أفريقيا» في العام ١٩٢٦م، وكانت أهدافه: الدفاع عن مصالح مسلمي (الجزائر، تونس، المغرب) [٣]. وحدَّد برنامجه، فيما بعد، بشكل أوضح، لينتقل إلى المطالبة باستقلال الجزائر، والانسحاب الكامل لقوات الاحتلال الفرنسي، وإنشاء جيش وطني جزائري [٤]. و تحوَّل هذا الحزب، فيما بعد إلى «حزب الشعب الجزائري» الذي طرح شعار الاستقلال [٥].

ولكنه في العام ١٩٥٤م تأسس «المجلس الثوري للوحدة والعمل» للاعداد للثورة الفورية ضد الحكم الفرنسي؛ وقد بدأت الانتفاضة في أول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤م، وغيَّر المجلس اسمه إلى «جبهة التحرير الوطنية» فانضمت إليها «جمعية العلماء المسلمين» في العام ١٩٥٦م؛ واستمرت الثورة حتى أعلن الجنرال ديغول انسحاب فرنسا من الجزائر، في الثالث من تموز/ يوليو ١٩٦٢م، لتنال الجزائر استقلالها التام [٦].

في **تونس** بدأ الفتح العربي لشمال أفريقيا في العام (٢٦هـ- /٦٤٧م)، وانتشر الإسلام فيه بسرعة، و كان سكانه قد اعتنقوا المذاهب المسيحية. ولم يستتب الأمر للدولة العباسية، إلا فى العام (١٨٤هـ/٨٠٠ م) عندما أسست دولة للأغالبة فيها. أما في مطلع

---

(١) م. ن: ص ٥٢- ٥٣.
(٢) م. ن: ص ٨٥.
(٣) م. ن: ص ١٥٣.
(٤) م. ن: ص ١٥٧.
(٥) م. ن: ص ٢٧٠.
(٦) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٢): م. س: ص ٥٦- ٦٠.

القرن (٤ هـ/١٠م) فخضعت تونس للفاطميين، وبعد أن نقلوا عاصمتهم إلى القاهرة، في العام (٣٦٢ هـ/٩٧٣ م)، تركوا حكم تونس لأمراء البربر «الزبيريين» الذين أعلنوا ولاءهم للخليفة العباسي، عندها استعادها الفاطميون بواسطة البدو العرب «الهلاليين».

لم يستقر الوضع في تونس طوال فترة ما قبل الحكم العثماني، لأنها كانت موطن شد وجذب بين الفاطميين والعباسيين والنورمانديين، إلى أن انتقلت إلى الحكم العثماني في العام (٢٢٢ هـ/١٥١٦م)، واستتب لهم الأمر فيها في العام (٩٨٢ هـ/١٥٧٤م).

بقيت تونس، شكلياً، جزءاً من السلطنة العثمانية، وفعلياً تحت سلطة «الدايات»، الذين مارسوا القرصنة؛ وعقدوا معاهدات مع الدول الأوروبية، إلى أن وقعت تحت الاحتلال الفرنسي في العام (١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م).

برزت مقاومة شعبية ضد كل من «الباي»، لاستسلامه لإرادة الفرنسيين، وضد الفرنسيين أنفسهم؛ واتبعت الحركة الوطنية التونسية أسلوب المفاوضات والتصالح مع المحتل؛ وطالبت بالإصلاحات الجزئية، بينما كانت فرنسا تقضي على الصناعة المحلية، وتُخضع التعليم للنظم الفرنسية.

أخذت المقاومة الشعبية تتنامى بقيادة علماء الدين التونسيين، وتأسست أول حركة تونسية منظَّمة في العام ١٩٠٧م، وعرفت باسم "تونس الفتاة"؛ وانضوى تحت لوائها المثقفون ثقافة عربية، وثقافة فرنسية في آن معاً. وقد ساندت الليبيين في مواجهة الغزو الإيطالي في العام ١٩١١م، فقامت قوات الاحتلال بنفي زعماء الحركة وتشريدهم.

بعد الحرب العالمية الأولى، كان الشيخ عبد العزيز الثعالبي، هو الزعيم الأبرز في قيادة الحركة السياسية، فتبنَّى أيديولوجية إصلاحية تستند إلى أن مصدر التشريع الملائم للبلاد العربية هو تراثها العربي الإسلامي، وإن العرب أمة واحدة لا بد من أن تتوحد؛ وأخذ يدعو، منذ الثلاثينات، إلى الوحدة العربية.

كانت مرحلة ما بعد الحرب الأولى، وقبل أن تنال تونس استقلالها في ٢٠ تموز- آذار/ مارس ١٩٥٦م، مليئة بالحركات السياسية النضالية المطالبة بالاستقلال [(١)].

---

(١) م.ن: (ج١): ص ٨١٦- ٨٢٣.

وفي **ليبيا**: خضعت ليبيا للفتح العربي الإسلامي، بعد مصر، في العام (١٨هـ/ ٦٣٩م). و ظلَّ تاريخها، عملياً، مرتبطاً بتاريخ تونس تارة، وبتاريخ مصر تارة أخرى في مختلف العهود الإسلامية.

لكن الأبرز في تاريخ ليبيا أنه، بعد سقوط غرناطة، في العام (٨٩٧ هـ/١٤٩٢م)، احتلها الصليبيون في العام (٩١٦هـ/١٥١٠م)؛ فحررها العثمانيون في العام (٩٦١هـ/١٥٥٤ م). لكن الليبيين ثاروا غير مرة في وجه الأتراك؛ وكانت أعظم انتفاضة لهم هي ثورة أهالي «غريان» في بداية القرن (١١هـ/١٧م)، فحكم الأتراك ليبيا بيد من حديد، حتى إن جحافل الشهداء كانوا يسقطون كل سنة برصاص الجيش التركي.

وأما الحكام المحليون فغرقوا في سياسة الاقتراض الخارجي إلى أن أصبحوا رهينة للمصالح الفرنسية والبريطانية.

ومنذ الربع الثاني للقرن ١٣هـ/ أوائل القرن ١٩م، نشطت الطريقة السنوسية، وتحوَّلت، منذ العام (١٢٧٦ هـ/١٨٥٩م)، إلى منظمة دينية- عسكرية، استقطبت القبائل وأصبحت السلطة الفعلية التي تدير المناطق.

نتيجة تقاسم النفوذ بين الدول الأوروبية، وقعت ليبيا فريسة للاحتلال الإيطالي في العام ١٩١١م، لكن ذلك لم يخمد الثورات الليبية، التي كانت أهمها معركة «خردبية»، التي قادها السنوسيون، في ٢٩ نيسان/أبريل ١٩١٥م. ثم ثورة عمر المختار (١٣٥٨- ١٩٣١م)، الذي أُعدم على أيدي القوات الإيطالية. وحاول الإيطاليون إغراق ليبيا بالمهاجرين إليها، الذين بلغوا ١١٠ آلاف في العام١٩٤٠م، لكن النفوذ الإيطالي انتهى بنهاية الحرب العالمية الثانية في العام ١٩٤٣م.

ولم تخمد ثورات الشعب الليبي في وجه الفرنسيين والانجليز، إلى أن نالت استقلالها في ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥١ (١).

ومن أهم السمات التي تمَّيزت بها أقطار المغرب العربي:

- حتى أواخر القرن (٩هـ/١٥م)، أي قبل سقوط غرناطة وقبل سيطرة الأتراك، كان الإسلام، حسب فقه المذهب المالكي، يسيطر على السلطة بدون منازع،

---

(١) م.ن: (ج٥): ص ٥٥١- ٥٥٧.

ومن خلال العائلات المغربية العريقة (البربر- الدايات...)؛ وارتبطت السلطة المحلية في غالب الأحيان، إسمياً، مع السلطة العباسية، ومن بعدها السلطة العثمانية، أي أنها كانت تدفع جزية سنوية، وتعترف بالخلافة الإسلامية.

- تنازعت السيادة على المنطقة كل من سلطة الخلافة العباسية، وسلطة الفاطميين.
- لم يستقر الوضع للأتراك العثمانيين في أقطار المنطقة؛ فلبُعدها عن مركز الخلافة، كانت المنازعات بين السلطات المحلية و السلطة المركزية هي السائدة حيث مارست فيها السلطات المحلية استقلالاً ذاتياً.
- في الوقت الذي أخذت فيه السلطة المركزية تضعف، ومنذ القرن ١٩م، خضعت أقطار المغرب للقوى الأوروبية (فرنسا وإيطاليا)، تقريباً في قرن واحد؛ لكن الوضع لم يستقر لها، بل إن الثورات كانت متواصلة في مواجهتها.
- بعد أن أصاب الضعف السلطة المركزية، ازدادت الحركات الانفصالية، لكنه بعد خضوع تلك الأقطار، لهيمنة القوى الأوروبية ظلت تلك الحركات، مشدودة معنوياً إلى مركزية الدولة العثمانية.
- بعد مرحلة الانتداب الفعلي، ومنذ أوائل القرن٢٠م، كانت الحركات الوطنية في أقطار المغرب ذات أهداف مطلبية، وأخذت اتجاهاتها تتصاعد نحو الاستقلال السياسي تحت عوامل التفاعل بين الثورات القطرية لتلك المنطقة مع بعضها البعض: الدعوة للوحدة المغربية، والتأثر بالحركات الاستقلالية لأقطار المشرق.
- على الرغم من الاتجاهات الاستقلالية/ القطرية، بقيت نزعة الدويلاتية سائدة، لكن مع ارتباط نفسي وثقافي مع الإسلام، غالباً ومع القومية العربية، أحياناً. فالنزعات الاستقلالية/القطرية هي الأيديولوجية الوجدوية والعملية، والأيديولوجية الوحدوية لا تتعدى المشاعر.
- كان للنزعة الدينية الإسلامية المقام الأول، وطنياً، فالنزعات الإسلامية كانت تتصدى للمستعمر المسيحي، السبب الذي كان لا يضع فيه المسلمون فروقاً بين القومية والإسلام، فالإسلام هو القومية وهو الوطنية.

بعد أن قمنا باستعراض مكثف للاتجاهات القطرية في الوطن العربي، ولأن الاستقلالية/ القطرية كانت سمة من سمات التاريخ العربي- الإسلامي؛ فالدويلاتية

كانت هي السمة العملية، والوحدوية هي السمة الاسمية/ النظرية، السبب الذي يدفعنا لنحسب أن دراسة المسألة الفطرية، تشكّل مدخلاً مهماً وأساسياً، ولأنه من خلال معرفة السمات القطرية، نحدد سبل الدخول إلى المسألة القومية.

فما هي أهم سمات الانفصالية/القطرية/ الدويلاتية في التاريخ العربي؟

تتميز الحركات الانفصالية على مدى التاريخ العربي الإسلامي بظاهرة التزاوج بين متناقضين: الانفصال والوحدة.

كانت أسباب الحركات الانفصالية التي واكبت العصر العباسي، بشكل خاص، تتسم بالاتجاهات المذهبية أولاً، والاتجاهات العرقية ثانياً. وليس من الصعوبة أن نميز الهوية المذهبية لتلك الدويلات التي نخرت في جسم الامبراطورية العباسية، شيعية أو سنية أو اسماعيلية أو فاطمية... وليس من الصعب، أيضاً، أن نميز عرقية هذه الدويلة أو تلك، أو أن نميز عائليتها أو عشائريتها أو قبليتها. فهذه دويلة للسلاجقة وتلك دويلة للغزنويين... وهذه دويلة للأدارسة وتلك للأغالبة... وهذه دويلة لبني طاهر وتلك لبني الصفّار...

كانت الدويلة المذهبية، على الرغم من انفصاليتها، تحمل في فكرها الاستراتيجي طموح النمو باتجاه بناء نفسها مرجعية إسلامية وحدوية، على قاعدة المذهب الديني الذي تؤمن به. فهي في مثل هذه الحالة، كانت تحسب أنها تتجه نحو الوحدة وهي تمارس حالة الانفصال. فقد كانت تزاوج بين المتناقضين: الانفصال والوحدة.

ومن الوقائع الأخرى، كانت المذهبية والعرقية والعشائرية، والعائلية والاقطاعية، تمارس الوحدة، تحت سلطة مركزية لمذهب آخر، أحياناً، و أحياناً أخرى ترفضها؛ فالدويلات جميعها، و منها الدولة الفاطمية، مارست الولاء الخطابي في المساجد للخليفة في بغداد، على الرغم من أن الفاطميين في مرحلة ما وجهوا دعاءهم في المساجد للخليفة الفاطمي لفترة محدود ة. فما هي أسباب هذه الظاهرة ؟

علينا أن نميز في تفسيرها بين مرحلتين في التاريخ العربي الإسلامي: مرحلة ما قبل إلغاء النظام العثماني الإسلامي كمرجعية توحيدية، وبين المرحلة التي جاءت بعد إلغائه.

- **مرحلة ما قبل إلغاء النظام العثماني- الإسلامي**: منذ العصر الأموي، كانت المصالح المذهبية والقبلية والعشائرية والاقطاعية هي السائدة.

فالثقافة **المذهبية** كانت صاحبة مشروع توحيدي، لأسباب دينية، لكن على شروطها وعقائدها.

أما **العرقية** فكانت تتجه إلى الوحدوية الإسلامية، شرط أن تكون هي على رأس السلطة السياسية.

أما **القبلية والعشائرية والاقطاعية**، فكانت صاحبة مصلحة في استقلاليتها، لأنها لا تريد أن يكون إلى جانبها شريك يقاسمها المصلحة الاقتصادية، ولا المصلحة السلطوية، حتى ولو كان الشريك هو النظام المركزي الوحدوي. ففي هذا الجانب تبرز انفصاليتها. أما من جانب آخر، وفي ظل نظام عالمي أو إقليمي تتزاحم فيه المصالح والقوى، فكانت تشعر أنها بحاجة إلى وحدوية ما، لكي تحمي بها نفسها من العدوان الخارجي. وهي عندما كانت تخشى ردع السلطة المركزية لها لأنها أضعف من أن تقاومها، تعلن نواياها الوحدوية.

فالعقيدة الإسلامية، والحاجة للحماية من عدوان الخارج، والخوف من ردع السلطة المركزية، كانت من أبرز العوامل التي تلجم الاتجاهات الانفصالية من أن تمارس غير الاتجاه الوحدوي. لكن هذه الوحدوية لم تكن شأناً ثابتاً مطلقاً، فالاتجاهات المذهبية كانت تنشد الوحدة، وتتطلع إليها من خلال عقائدها ومن خلال رؤيتها الخاصة للنظام السياسي. والعرقية لم تكن تشذ عن هذه القاعدة. فكل منهما: المذهبية والعرقية، كانت تتصادم مع الوحدة إذا لم تكن حريصة على تأمين مصالحهما. وكانت تتجه نحو الانفصالية كلما لاح في الأفق عامل ضعف في الجسم الوحدوي.

- **مرحلة ما بعد إلغاء النظام العثماني الإسلامي**: بعد الحرب العالمية الأولى، ابتدأت مرحلة جديدة، استمرت فيها تأثيرات العوامل المذهبية الدينية الإسلامية، والطبقية الاجتماعية والقبلية. و لم تكن الاتجاهات النفسية المتأثرة بالوحدوية الإسلامية قد ضعفت. فبقيت السمات الثقافية لتلك المرحلة متأثرة بالسياق التاريخي الإسلامي العميق الجذور.

أما المتغيرات التي حصلت فهي: تكريس التجزئة السياسية والجغرافية، وإغراق الساحة العربية بالأفكار الليبرالية.

شكّلت ثوابت المرحلة ومتغيراتها، العوامل الأساسية في صراع المتناقضات، وأعطت للمرحلة سمات متميزة:

- انصهرت الاتجاهات الاستقلالية/ الانفصالية، مع الاتجاهات الوحدوية الدينية، لكي تعمل كل منها، ولكل منها أهدافه الاستراتيجية...في وحدة نضالية قطرية لتحقيق الاستقلال السياسي القطري.
- تحولت الطبقية الاجتماعية، لكن بمتغيرات جديدة، أحدثتها الأفكار الليبرالية الغربية، شيئاً فشيئاً، باتجاه النخبوية الوطنية التي خاضت معارك الاستقلال بشعارات تقدمية، قياساً مع المراحل السابقة.
- إلى جانب الاتجاهات الوحدوية الإسلامية، تعمَّقت اتجاهات وحدوية أخرى، لكن على أساس الوحدوية القومية العربية، خاصة عندما غاب كل المنافسين القوميين غير العرب من الساحة.
- استفادت الاتجاهات الاستقلالية في معاركها ضد سلطات الانتداب، من جهود كل من المرجعيتين الوحدويتين: الإسلامية والقومية العربية. لكن هاتين المرجعيتين لم تكونا ذات تأثير متساو في شتى الأقطار العربية.

فالوحدوية القومية كانت ذات تأثير مرجِّح في المشرق العربي. أما الوحدوية الإسلامية فكانت ذات تأثير وحيد في الجزيرة العربية. وقد تساوى تأثيرهما في وادي النيل، أما في المغرب العربي فكان التأثير الإسلامي صاحب الوجه الأبرز.

وبالإجمال، كانت سمة الاستقلال القطري هي الأوضح، استعان بها، بما يدعِّم معركتها، كل من الوحدويتين الإسلامية والعربية. ففي الوقت ذاته كانت الوحدوية القومية تشق طريقها بثقة أكبر من الوحدوية الإسلامية، لأن القومية، في مرحلة التكوين والتأسيس كانت تستفيد من شعاراتها، التي استقطبت إلى جانبها قطاعات واسعة من الشعب العربي، بما لم تستطعه الوحدوية الإسلامية.

٣- مرحلة الانتقال من نخبوية المجتمع إلى التنظيم الحزبي الشعبي.

كانت الأحزاب الشيوعية من أقدم التنظيمات الحزبية في الوطن العربي، وكانت برامجها تتضمن تشريعات عمالية وفلاحية [١]. ويعود تأسيسها إلى أوائل العشرينات من

---

(١) فرح، الياس: **تطور الفكر الماركسي**: م. س: ص ٩.

القرن٢٠م. أما تيار القومية العربية، فيدين إلى حزب البعث العربي الاشتراكي، الذي نشأ في أوائل الأربعينات، لأن الحزب يمثل نقطة تحول في تاريخ الحركة القومية العربية، ويعود ذلك إلى أنه اعتمد الانتقال من النظرية القومية "الخالصة" أو قومية اللغة والتاريخ، إلى النظرية الشاملة ذات المحتوى الاقتصادي والاجتماعي [١].

كانت الأحزاب العربية، قبل هذه المرحلة تستند إلى طبقية النخبة، التي كانت مؤهلة قبل غيرها للعمل داخل أحزاب منظمة. ويعود ذلك إلى أن الأمية كانت منتشرة في داخل الطبقات الشعبية. ولأن الطبقات العليا في المجتمع، هي وحدها التي كان في مقدورها أن تحصِّل العلم، وسبقت غيرها إلى امتلاك الثقافة، الأداة الضرورية لاكتساب الوعي السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لم تنزل الأفكار الليبرالية إلى أوساط الطبقات الشعبية، مما أعطى للأحزاب العربية، التي سبقت العشرينات من هذا القرن، سمة أحزاب النخبة.

لأن غايتنا، ليست دراسة البناء التنظيمي للأحزاب، كظاهرة جديدة ومؤثرة في المرحلة الجديدة، وإنما معرفة الدور الذي تلعبه هذه الأحزاب في أوساط الطبقات الشعبية من جهة، ومدى مقاربتها للمصالح الشعبية العامة، سياسياً واجتماعياً وفكرياً من جهة أخرى، فإننا نحسب أن دراسة أحزاب الحركة الشيوعية العربية، وحزب البعث العربي الاشتراكي، تساعد على هذه المعرفة.

أ- **تيار الأحزاب الشيوعية العربية، الحل بالنظريات الجاهزة:** لم يتعرَّف الفكر العربي إلى الماركسية عن طريق التفاعل الفكري المحض، و «لم تدخل إلى الوطن العربي كتيار فكري، وأيديولوجية مستقلة عن التنظيمات السياسية. ولم تأخذ على الصعيد العربي، شكل نظرية ومنهج للتحليل، يرتبطان بالثقافة وحدها وبالمعرفة العلمية الصرف، بل جاءت من خلال الحركة الشيوعية- العالمية والمحلية- التي كانت تمر بظرف خاص» [٢].

بعد أن انتصر الجيش الأحمر (السوفياتي) على القوات النازية في الحرب العالمية الأولى، وازدادت مكانة الزعماء الشيوعيين، وكانت آراء الشيوعية في الإصلاح قد لفتت

---

(١) الكبيسي، باسل: **حركة القوميين العرب**: مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت: ١٩٨٥: ط ٤: ص ٥٥.

(٢) فرح، الياس: **تطور الفكر الماركسي**: م. س: ص ٩.

انتباه الرأي العام [١]، أعلن الحزب الشيوعي السوفياتي انتصار الثورة البلشفية، في العام ١٩١٧م، في الوقت الذي كانت تدور فيه الحرب العالمية الأولى، وقامت هذه الثورة ببناء نظام جديد يتبنى أيديولوجية اشتراكية- شيوعية، تقف على الطرف النقيض، تماماً، للأيديولوجية الرأسمالية، وراحت تبني نفسها كقوة عالمية متمكنة عسكرياً.

ولأن الغرب أطل على المنطقة العربية بالوجه الاستعماري المكروه، قاصداً نهب الأمة اقتصادياً، واستغلالها تحت ظروف هيمنته العسكرية المباشرة، فمزَّق أوصالها حسب اتفاقية سايكس- بيكو، وتآمر على قضية فلسطين بإعطاء وعد لليهود لبناء وطن قومي لهم على أرضها؛ فشكَّلت كلها ظروفاً مؤاتية للاتحاد السوفياتي ليلفت انتباه العرب.

ولأن الأحزاب الشيوعية العربية، انطلاقاً من الفلسفة الماركسية، أولت الجانب الاجتماعي- الاقتصادي للطبقات الفقيرة أهمية أولى في برامجها. ولأن الثورة البلشفية، كنظام للشيوعية العالمية، أبدت تعاطفها مع حركات التحرر في المشرق العربي، والدعوة إلى محاربة القوى الاستعمارية الكبرى؛ شكَّلت، كلها، عوامل إيجابية للثورة البلشفية صبت في بناء تأثيرات علائقية إيجابية مع الأوساط المثقفة والشعبية العربية.

لكن في المراحل اللاحقة، وعلى أرض الواقع، أخذت بعض الثغرات تبرز في سياسة الأحزاب الشيوعية العربية؛ ونحسب أننا سنراها بوضوح من خلال إطلالة على تاريخها.

- **فلسطين:** تأسَّس الحزب الشيوعي الفلسطيني في العام ١٩٢٢م، ودعا إلى وحدة عمال فلسطين، عرباً ويهوداً في مواجهة الرأسماليين والمستعمرين. لكنه حصل أول انقسام في صفوفه في العام ١٩٢٨م بين اتجاهين:

الأول: دعا إلى النضال ضد المشروع الصهيوني، والى بقاء فلسطين لسكانها العرب.

الثاني: شهَّر بالصهيونية، لكنه رفض الاتهامات ضد يهود فلسطين بالارتباط بها[٢].

كان للاتجاه الوطني، داخل الحزب الشيوعي الفلسطيني، وجوده الفاعل؛ وتميزت مواقفه بمساندة الثورات الفلسطينية في الوقت الذي أدانها الشيوعيون اليهود. فأخذ الحزب

(١) خدوري، مجيد: م. س: ص ١٢٨.

(٢) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج٢): م. س: ص ٤١١.

يتجه نحو التشرذم والتبعثر؛ ووصل إلى حدود الانقسام، بشكل خاص، بعد شتات الشعب الفلسطيني في العام ١٩٤٨م، حينها قام الأعضاء العرب بتكوين حزبهم القومي المستقل: «عصبة التحرر القومي» التي أدانت التقسيم [١].

مصر: تأسس الحزب الشيوعي المصري في العام ١٩٢٢م، واتَّسم تاريخ العلاقات بين الشيوعيين المصريين بالمشاحنات، حتى مطلع الحرب العالمية الثانية؛ ولم يسجِّلوا أي دور يذكر في الحياة السياسية المصرية، خاصة وإنهم كانوا يتعرضون لقمع السلطات البريطانية.

في أثناء الحرب العالمية الثانية نشطت الحركات الشيوعية في مصر على الرغم من انقسامها وتشرذمها إلى حوالي الاثنتي عشرة حركة. فهي قد عملت على توحيد صفوفها، مستفيدة من تعاون حزب الوفد المصري مع السلطات البريطانية، ومن الانتصارات التي حققها الجيش الأحمر في الحرب.

ولكن بعد حرب فلسطين في العام١٩٤٨م، أدى تأييد الشيوعيين لقرار التقسيم إلى حصول انقسامات عديدة في داخل صفوفهم، جاءت مترافقة مع موجة الاعتقالات التي ألحقتها السلطات بهم، لكي تدفعهم إلى التسلل داخل الأحزاب الوطنية منذ أوائل الخمسينات، والى تأسيس منظمات جديدة أكسبتهم العديد من وسائل التأثير، وكانوا حينذاك أكثر تنظيماً من القوى القومية. وعلى الرغم من تأييدهم للوحدة المصرية- السورية، فإن تدهور العلاقات بين مصر والاتحاد السوفياتي، انعكست سلباً على وضع الشيوعيين المصريين [٢].

العراق: تأسس الحزب الشيوعي العراقي في العام ١٩٣٤م. ولأن مواقف الشيوعيين كانت تسير تحت سقف المصلحة السوفياتية، فقد كانت متعارضة مع مواقف القوى القومية والوطنية. ومن أهم تلك المواقف:

- تراجعوا عن تأييد حركة رشيد عالي الكيلاني (١٨٩٣- ١٩٦٥م)، التي قام بها في العام ١٩٤١م، وجاء هذا التراجع في أعقاب الغزو الألماني للاتحاد السوفياتي، إذ عدُّوا أن تأييدهم السابق للحركة «غلطة سياسية تكتيكية».

---

(١) م. ن: ص ٤١٢.
(٢) م. ن: ص ٤٦٠- ٤٦٣.

- لم يشتركوا في المطالبة، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، بإلغاء المعاهدة العراقية- الانكليزية، التي كانت تطالب معظم القوى الوطنية بإلغائها.
- ازدادت أخطاؤهم، فازدادت الانعكاسات السلبية على وضعهم، خاصة بعد تأييدهم لقرار تقسيم فلسطين [١].

عقد الحزب الشيوعي العراقي، بعد إعلان الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي، تحالفات مع القوميين العرب والقوى القومية والديمقراطية، تطبيقاً لسياسة الاتحاد السوفياتي في الانفتاح على دول المنطقة. ودعا إلى ضرورة إقامة جبهات وطنية عريضة معادية للامبريالية. فكان من نتائج عمل الجبهة في العراق، أنها استطاعت إنجاح ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨م، لكن انحاز الشيوعيون بعدها إلى جانب التيار المعادي للوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة. واصطدموا مع القوى القومية بشكل عنيف وصل إلى حدود القيام بتصفيات دموية ضدها.

وبعد نكسة ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، وخلافاً للمواقف السابقة للأحزاب الشيوعية، دعا أحد أجنحة الحزب الشيوعي العراقي إلى التنديد بمواقف الاتحاد السوفياتي والأحزاب الشيوعية العربية من القضية الفلسطينية، مطالباً بالقضاء على الكيان الصهيوني، داعياً إلى تأييد المقاومة الفلسطينية [٢].

سوريا ولبنان: يأتي الكلام على الحزبين معاً لسببين اثنين:

- **الأول**: أنه تأسس حزب شيوعي واحد في القطرين في العام ١٩٢٤م، وبقيا حزباً واحداً إلى أن أعلن عن انفصالهما في العام ١٩٤٤م [٣].
- **الثاني**: لم يكن لأي منهما مواقف متمايزة عن الآخر من القضايا العربية.

ساند الحزب الشيوعي السوري الثورة السورية الكبرى في العام ١٩٢٥م وأصدر مع الحزب الشيوعي الفلسطيني وثيقة، في بداية العام ١٩٣٠م، أعلنا فيها واجب الكفاح

---

(١) م. ن: ص ٤٠٢- ٤٠٣.
(٢) م. ن: ص ٤٠٣- ٤٠٦.
(٣) م. ن: ص ٣٧٩.

الثوري التحرري المناهض للامبريالية في منطقة الشرق الأدنى، وأعلنا خطورة المؤامرة الامبريالية، التى تعمل على تمزيق الجسد الحي للشعوب العربية[١].

ومنذ شارك الشيوعيون الفرنسيون في حكومة الجبهة الوطنية في العام ١٩٣٦م، حصل التنسيق بين الحزبين: السوري- اللبناني والفرنسي، عندها اندفع الشيوعيون السوريون في تأييد هذه الحكومة وسياستها. وإنه، أيضاً، لما عُقدت معاهدة ١٩٣٦م بين الحكومة الفرنسية ولبنان وسوريا، أيَّدها الشيوعيون، وشكَّل هذا التأييد الحجر الأساسي في سياستهما. ولما وقفت القوى القومية والوطنية في صف المعارضة للمعاهدة، اندفع الحزب الشيوعي السوري إلى مهاجمة تلك القوى متهماً إياها بالتواطؤ مع الفاشية.

لم يكن تأييد المعاهدة هو الوجه الوحيد للشيوعيين السوريين، وإنما امتنعوا، أيضاً، عن إزعاج سلطات الانتداب الفرنسبة، وحكومة الكتلة الوطنية التي عقدت المعاهدة مع فرنسا، وقد برروا موقفهم تحت ذريعة محاربة الفاشية النازية، التي تهدد مصالح الاتحاد السوفياتي «قاعدة الثورة الاشتراكية في العالم»، السبب الذي دفع بالشيوعيين إلى التضحية ببعض المصالح القومية العربية؛ ويأتي على رأس هذه التضحيات، في ذلك الحين، تأييدهم لاتفاقية سلخ لواء الاسكندرون عن سوريا، وإعطائه لتركيا، علماً أن حكومة الجبهة الشعبية الفرنسية قد عقدت هذه الاتفاقية استرضاء لتركيا، بقصد دفعها إلى الوقوف بجانب الحلفاء في الحرب العالمية الثانية [٢].

لكن الحزب الشيوعي السوري، ما لبث أن غيَّر موقفه من فرنسا بعد سقوط حكومة الجبهة الشعبية، و اتخذ موقفاً معادياً لها. كما غيَّر موقفه السلبي من ألمانيا إلى موقف إيجابي بعدما عُقد الحلف الألماني- السوفياتي، وتعرض هذا الموقف الجديد إلى التغيير مرة أخرى، بعد فشل التحالف المذكور[٣].

كان التذبذب في المواقف الشيوعية حيال فرنسا، كما حيال ألمانيا، محكوماً بمواقف الاتحاد السوفياتي منهما.

---

(١) م. ن: ص ٣٧٦.
(٢) م. ن: ص ٣٧٧- ٣٧٨.
(٣) م. ن: ص ٣٧٩.

وكما حصل للأحزاب الشيوعية العربية، فقد انعكس انتصار الاتحاد السوفياتي في الحرب ضد النازية الألمانية، إيجاباً، على وضع الحزبين الشيوعيين اللبناني والسوري، إلى أن جاءت حرب فلسطين، وتأييد الاتحاد السوفياتي لقرار التقسيم واعترافه بالكيان الصهيوني، ثم التحاق مواقف الأحزاب الشيوعية العربية بالموقف السوفياتي، والتحاق موقف الحزبين بتأييد قرار التقسيم، لكي تحدث أزمة خطيرة في داخل الأحزاب الشيوعية العربية قاطبة وأدَّت إلى عزلها عن الجماهير (١).

من داخل هذا السياق، ومنذ العام ١٩٥٣م، وبعد دخول عصر الحرب الباردة، ابتدأت مرحلة جديدة من التصلب الأيديولوجي عند السوفيات، تميَّز بإدانة سياسة الحياد، والعمل على عزل البورجوازية الوطنية، وسلوكه خطاً مؤيداً لحركة التحرر العربية، وإعلانه المواقف المعادية للصهيونية؛ فأعطت تلك المواقف اندفاعة جديدة للأحزاب الشيوعية العربية، التي لم تستمر طويلاً لتلحق بها انتكاسة أخرى، بعد أن وقفت موقفاً معادياً للوحدة السورية- المصرية، في العام ١٩٥٨م، و بعد أن أيَّدت حركة الانفصال في العام ١٩٦١م، وأعلنت المواقف المعادية لعبد الناصر.

لكنه بعد نكسة ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، جرت مراجعات نقدية، قام بها الحزب الشيوعي اللبناني، في مؤتمره الثاني المنعقد في العام ١٩٦٨م، لمواقفه السابقة من القضايا القومية (٢). ما فتئ الحزب الشيوعي السوري أن أجرى مراجعة نقدية مماثلة لسياسته السابقة في أثناء انعقاد مؤتمره الثالث في العام ١٩٦٩م (٣).

- **الأردن:** تأسس الحزب الشيوعي في الأردن في العام ١٩٣١م، مفتتحاً مواقفه بالدعوة إلى القبول بقرار تقسيم فلسطين، وداعياً إلى شعارات الدفاع عن السلم العالمي، وإجلاء الانتداب البريطاني عن الأردن، وتوزيع أراضي الاقطاعيين وتأمين حقوق العمال. وتمحورت نضالاته حول المسائل الداخلية.

أما حين انطلق العمل الفدائي في العام ١٩٦٥م، فقد تحفظ بصدده تحت دعوى أن الظروف لم تنضج بعد للخوض في مثل هذا الاسلوب، فضلاً عن أنه يعرقل التوصل إلى

---

(١) م. ن: ص ٣٨٠.
(٢) م. ن: ص ٤٥٧.
(٣) م. ن: ص ٣٨٠- ٣٨١.

تسوية سلمية. وفي المقابل تنامى الاتجاه المؤيد للعمل الفدائي في داخل الحزب في العام ١٩٦٩م، وفي العام ١٩٧٠م أدان خطه السياسي السابق، ووضع الكفاح المسلح ضمن أساليب عمله. وبالإجمال، فقد شهد الحزب الشيوعي الأردني انشقاقات في داخله من جراء التناقض في المواقف حول القضية الفلسطينية تحديداً [١].

- **السودان:** تأسس الحزب الشيوعي السوداني، في مطلع العام ١٩٤٦م، تحت اسم «الحركة السودانية للتحرر الوطني» بتأثير من الحزب الشيوعي المصري.

تميَّز الحزب الشيوعي السوداني بمسايرته للمشاعر الدينية، لذا احتل رجال الدين الإسلامي عدة مقاعد في لجنته المركزية. وتميَّزت مواقفه من القومية والوحدة العربية بالمرونة والتفهم، قياساً بغيره من الأحزاب الشيوعية العربية.

وفي العام١٩٥٣م، أسس الشيوعيون السودانيون تنظيماً علنياً، أطلقوا عليه اسم (الجبهة المعادية للاستعمار)؛ وكان من شعاراته: استكمال طريق الاستقلال، والسير في النمو غير الرأسمالي، وتعميق علاقات السودان بالقوى والأنظمة الوطنية التقدمية، العربية والأجنبية؛ ومحاربة الأحلاف العسكرية.وتميَّزت الجبهة بإقامة علاقات خاصة مع عبد الناصر حتى في المرحلة التي ساءت علاقاته بالأحزاب الشيوعية العربية [٢].

- **المغرب الأقصى**: عمل الشيوعيون المغاربة تحت اسم «حزب التقدم والاشتراكية» الذي تأسس في العام ١٩٤٣م، على يد شيوعيين فرنسيين، مما جعله، منذ البداية، غير مقرب من الجماهير، التي كانت تناضل من أجل الاستقلال عن فرنسا، خاصة وأنه رفع شعاراً اعتبر فيه النضال ضد النازية أكثر أهمية من الاستقلال؛ كما وجَّه انتقاداً لانتفاضة العام ١٩٤٤م، الداعية للاستقلال، وغيَّر موقفه، في العام ١٩٤٥م، إذ أصبحت المطالبة بالاستقلال تمثِّل الهدف الأول. ومن مواقفه أيضاً أنه أيد عودة الملك وهادن السلطة[٣].

- **تونس:** تأسس الحزب الشيوعي التونسي في العام ١٩١٩م، كفرع للحزب الشيوعي الفرنسي، ولم ينفصل عنه، شكلياً، إلاَّ حوالي العام ١٩٣٢م. وكان ارتباطه

---

(١) م. ن: ص ٣٢٢- ٣٢٣.
(٢) م. ن: ص ٣٧٢- ٣٧٣.
(٣) م. ن: ص ٢٩٦.

بالحزب الشيوعي الفرنسي سبباً لعزله، لأنه أولى تطور الوضع في فرنسا أهمية على حساب ما كان يجري في تونس ذاتها.

شارك في العمل ضد الفاشية والنازية، في خلال الحرب العالمية الثانية، وشارك في مقاومة الاحتلال الإيطالي- الألماني. وخرج إلى العلن في العام ١٩٤٣م، وأصدرت الحكومة التونسية قراراً بحلّه في العام ١٩٥٢م.

اتخذ مواقف شبيهة بمواقف المعارضة اليسارية الفرنسية، التي عارضت استقلال تونس، وكان دوره هامشياً في الحركة الاستقلالية التي تصدَّرتها القوى القومية والوطنية والدينية. واتَّسم نضاله بالدعوة إلى قيام نظام ديمقراطي، وإجراء إصلاح زراعي، ورفع مستوى الشغيلة؛ لكنه ظلَّ، يقيم علاقات تنظيمية متينة مع الحزب الشيوعي الفرنسي[1].

بالإجمال، تميَّزت مواقف الأحزاب الشيوعية العربية، بالسلبية اتجاه المسألة القومية عموماً، واتجاه القومية العربية خصوصاً، السبب الذي جعلها في بداية الأمر، تنحصر تنظيمياً، بشكل خاص، في أوساط الأقليات العرقية في الوطن العربي (اليهود، الأرمن، الأكراد ..)[2].

لكنه وانطلاقاً من اعتقاد الأحزاب الشيوعية العربية، استجابة لقرارات الأممية الشيوعية، بمبدأ حماية الاتحاد السوفياتي ومساندته، بصفته يمثل «قاعدة الثورة العالمية»، اتخذت المواقف السياسية لتلك الأحزاب مسارات تعارضت فيها مع المصالح القومية العربية، أحياناً، وأحياناً أخرى كانت تؤدِّي إلى التضحية بالمصالح القطرية. وأهم تلك المواقف، كانت تتمثل بالتالي:

- أهملت العامل القومي العربي، كما أهملت العلاقة الخاصة بين العرب والإسلام، فكان هذا الإهمال نتيجة لموقفها السلبي من القومية ومن الدين.
- وقفت في صف مؤيدي قرار تقسيم فلسطين، وقرار ضم الاسكندرون إلى تركيا.
- مواقفها السلبية من قيام أية وحدة عربية.

---

(١) م . ن : ص ٣٧٠- ٣٧١.
(٢) م . ن : ص ٢٥٨.

فكان ما يجمع الأحزاب الشيوعية العربية، أنها حسبت الاتحاد السوفياتي مرجعيتها الفكرية والسياسية، وكانت تُفصِّل مواقفها السياسية من معظم القضايا العربية على مقياس مصالح المرجعية السوفياتية.

لكنه لا بد من الإشارة إلى أن الحركة الشيوعية العربية، طرحت الشعارات التقدمية للقضايا الاجتماعية والاقتصادية، وتبنَّت مفهوم الاشتراكية العلمية للماركسية، وكانت السبَّاقة في تحويل الأحزاب العربية التقليدية من مستوى النخبة إلى المستويات الشعبية.

ب- **التيار القومي العربي: الحل في بناء نظرية قومية عربية:** تعود نشأة التيار القومي العربي إلى أواسط القرن١٩م؛ وجاءت مترافقة مع أكثر من مؤثر داخلي وخارجي، ومن أهمها: الانحطاط الفكري، والظلم الاجتماعي، والتخلف الثقافي والتعليمي، والنهب الاقتصادي، كعوامل داخلية. وانتشار الليبرالية السياسية تحت تأثير الفكر الوافد من الغرب، كمؤثر خارجي. و إذا ما أضيفت إليها عوامل اللاعدالة التي مورست بحق العرب غير المسلمين، وبتفكك الدولة العثمانية وضعفها، واقتطاع أجزاء منها، ووضعها تحت السيطرة الأوروبية المباشرة، فإنها تقودنا إلى تفسير ما أخذ يتولد من اتجاهات جديدة على صعيد الساحة الإسلامية، بشكل عام، وعلى صعيد الساحة العربية بشكل خاص.

من خلال هذه الظروف، أخذت تبرز على الساحة اتجاهات إصلاحية من داخل الدولة، و اتجاهات انفصالية عنها. لكن السلطة العثمانية، وبدافع من الخوف، وقفت، منذ خلافة السلطان عبد الحميد، ضد تيار النخبة الإسلامية الإصلاحية، وحرَّضت الطبقة العامة ضد أقطابها ودعواتها [١].

لكن وإن وقفت الدولة في وجه حركة الإصلاح عامة، فإن الأكثرية من علماء الدين المسلمين وقفت في وجه الدعوات الإصلاحية الليبرالية. فكان التَّشبه بالغرب، بالنسبة لهؤلاء العلماء، دلالة على التغريب، بينما كان الإصلاح يعني لليبراليين العرب: التنافس والديمقراطية والتقدم الاجتماعي والاقتصادي، وفصل الدين عن السياسة [٢].

---

(١) حنا، عبد الله: «النهضة العربية بين العوامل الذاتية والتأثيرات الخارجية» (٧- ٢١): مجلة **المعرفة**: سوريا: العددان (٣١٨/٣١٩): ١٩٩٠ص ١٥- ١٧.

(٢) أبو ربيع، ابراهيم: م. س: ص ٧٧.

وبالإجمال مرَّ تيار الدعوة للقومية العربية، بمراحل ثلاث:

الأولى: مرحلة التنوير، مصدره النور أي الضياء، وأنار الشيء أي أضاءه، والتنوير: الإنارة)[١]. فمن أضاء مكاناً يلفُّه الظلام يستطيع أن يراه واضحاً. فالعرب «كانوا يشعرون دوماً أنهم عرب»[٢]. لكن عروبتهم كانت جزءاً من إسلاميتهم؛ وهم يحسبون أن قوتهم تكمن في وحدتهم الإسلامية، لكنه لما تبيَّن مقدار الضعف الذي أُصيبت به الوحدوية الإسلامية، اعتقد بعض النخبويين العرب، أن هناك وحدوية قومية، يمكن أن تؤمِّن وجود القوة المفقودة؛ فبرزت المسألة القومية من المكان المظلم الذي كانت موضوعة فيه إلى المكان المضيء بعد إنارة ذلك المكان.

أخذت النخب العربية عن الفكر الغربي مسألة أهمية الفكرة القومية، وليس مسألة اكتشاف القومية العربية. فهم، كما نحسب، أخذوا وسائل فكرية غربية للإضاءة والانارة لتساعدهم على رؤية ما هو موجود في الظلمة، ولهذا كان الفكر القومي الوافد من الغرب، هو إحدى الوسائل التي أضاءت للعرب، الغارقين في مشاكل المرجعية الإسلامية الوحيدة، على أن هناك مرجعيات أخرى يلفها الظلام، والقومية العربية هي أهمها، ويمكنها أن تشكِّل حلاً لما يعانون منه.

فمن داخل هذا المجال نبتت فئة من علماء الدين المتنورين، الذين تأثروا بالغرب، مثل عبد الرحمن الكواكبي (١٢٧١- ١٣٢٠هـ/١٨٥٤- ١٩٠٢م)، و الشيخ طاهر الجزائري، وقد " تأثر الأول بآراء بطرس البستاني، المسيحي، الداعية إلى علمانية الدولة، خاصة مسألة فصل الدين عن الدولة "[٣]. فالكواكبي لعب دوراً بارزاً في الدعوة إلى هذه النظرية.

شكَّلت، حينذاك، نظرية فصل الدين عن الدولة، والدعوة إلى الرابطة القومية، أساساً بديلاً للرابطة الدينية أو مكمل لها، وأصبحت المحور الذي أثار اهتمام مفكرين

---

(١) الجوهري، اسماعيل بن حماد: **الصحاح** (م ٢): دار العلم للملايين: بيروت ١٩٨٧: ط ٤: ص ٨٣٨: (المادة: نَوَرَ).

(٢) زين، زين نور الدين: م. س: ص ١٣٨.

(٣) داية، جان: **الإمام الكواكبي**: دار سوراقيا: لندن: ١٩٨٨: ط١: ص٢٦- ٢٨.

كثيرين من مسيحيين ومسلمين، بين مؤيد لها ومعارض. وعلى الرغم من غلبة التيار الذي عارضها، وأكثرية رواده من المسلمين، شقت طريقها إلى عقول عدد من المفكرين النخبة، مثل خالد الخطيب في العشرينات من هذا القرن، وأنطون سعادة (١٣٢٢-١٣٦٨هـ/١٩٠٤- ١٩٤٩م)، في الثلاثينات منه [١].

ولموقع الكواكبي الديني، أصبحت أفكاره في غاية من الأهمية في مرحلة حصر فيها المسلمون اهتمامهم في داخل هدف الجامعة الإسلامية. فالكواكبي دعا إلى نزع الخلافة من الأتراك وإعادتها إلى العرب. وكانت تعابيره حول القومية العربية واضحة، وفكرته عن القومية لم تكن إلاَّ بمثابة عودة من المرحلة المسكونية (الأممية) إلى المرحلة القومية[٢].

كان للعلماء تأثير في ولادة تيار تجديدي، أخذ ينتشر في أوساط المثقفين المسيحيين، وخاصة في حلب. دعا هذا التيار إلى حكم ديمقراطي يتساوى فيه الجميع، ويفصل الدين عن السياسة ويقوم على العلم الحديث، ونادى بالقومية العربية، وانتقلت تأثيراته، في مستهل القرن٢٠م، إلى الأوساط المسلمة المثقفة [٣].

لم يتأثر انتشار الفكر القومي، بالانتماء الديني، و إن تأثيراته كانت تنتقل من مفكر مسيحي إلى مفكر مسلم وبالعكس؛ على أنه حصلت تمايزات في داخل هذا التيار كانت المؤثرات فيها تعود إلى خصوصيات المناطق العربية.

ففي بلاد الشام والعراق، الخاضعَين للاحتلال العثماني، كان التيار الليبرالي قومياً عربياً مناهضاً، بدرجة أولى، للاحتلال العثماني الذي حكم باسم الجامعة الإسلامية[٤].

أما في وادي النيل، ومصر بشكل خاص، فقد اختلف مظهره عنه في بلاد الشام، لأن مصر كانت رازحة تحت الاحتلال البريطاني، منذ العام (١٣٠٠هـ/١٨٨٢م)، لذا اتخذ التيار فيها مظهراً وطنياً مصرياً مناهضاً للاستعمار. ولأن الدولة العثمانية لم تكن عدواً مباشراً، استفادت الحركة الوطنية المصرية من تياري: الجامعة الإسلامية والجامعة

---

(١) م. ن: ص ٢٨- ٣٧.
(٢) خدوري، مجيد: م. س: ص ٣١.
(٣)حنا، عبد الله: م. س: ص ١٨- ١٩.
(٤) م. ن: ص ١٩.

العثمانية، لتسعير القتال ضد الاحتلال البريطاني [١]. وقبل ذلك استفادت من العقيدة الإسلامية (عروبة الخلافة)، بوجهها القومي، لتفجير أول ثورة وطنية شعبية في وجه العثمانيين، فكانت ثورة عرابي التي اندلعت في العام (١٢٩٨هـ/١٨٨١ م) [٢].

أما سكان المغرب العربي، فكانوا، يؤمنون بالأمة العربية ذات الأقطار المتعددة، أو بأسرة عربية واحدة، ولم يكن القول بوجود أمة عربية واحدة يبدو متناقضاً مع الاعتراف بالوطنيات الخاصة، وكثيرون من الوطنيين المغاربة كانوا لا يترددون في استخدام عبارة الأمة العربية إلى جانب الأمة التونسية أو الجزائرية أو المغربية [٣].

- **الثانية: مرحلة التنظير**: بعد انهيار المرجعية الإسلامية العثمانية أخذت فئة من داخل النخب العربية تفتش عن منطلقات نظرية للفكرة القومية، في سبيل بناء نظرية عربية في الفكر القومي؛ لذا تمَّ التركيز، في تلك المرحلة، على اللغة كرابطة قومية إنسانية، وعلى التاريخ كتوأم لها أو مضمونها الحي. فقد حاول بعضهم بناء نظرية قومية عربية على أساس اللغة و التاريخ [٤].

فساطع الحصري هو أول من أعطى للفكرة القومية العربية، مفهوم الأمة العربية، مضموناً حديثاً، وواضحاً، ومتميزاً عن مفهوم الجماعة الدينية؛ لذلك ركَّز على عوامل: اللغة و الثقافة و التاريخ بالدرجة الأولى، ثم حسب أن الحدود السياسية موروثاً استعمارياً، فرفض أن يعترف بأن الأقطار العربية تؤلف دولاً قومية متمايزة [٥].

جاءت أهمية فكر الحصري، كمفكر قومي، من خلال تجسيده لمرحلة أكثر نضجاً ووعياً في تطور الفكر القومي العربي [٦]. لكنه، متأثراً بموقعه التربوي، حسب أنه يكفي لتحقيق الوحدة العربية أن تتم وحدة الثقافة والتعليم، ولهذا فإن بثَّ الإيمان بالفكرة

---

(١) م. ن: ص ١٩.

(٢) غليون، برهان: **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**: م. س: ص ٥٣. م. ن: ص٥٣.

(٣) م. ن: ص ٦٩.

(٤) الجابري، محمد عابد: **الخطاب العربي المعاصر**: م. س: ص ١٠٦.

(٥) غليون، برهان: م. س: ص ٦٦.

(٦) نظمي، وميض: «فكر ساطع الحصري القومي» (٢٠١- ٢٢٤): **تطور الفكر القومي العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١: ص ٢٠٣.

القومية العربية في النفوس، ومقارعة خصومها بالحجج الفكرية، يكفيان لترسيخ الإيمان بفكرة الوحدة العربية وتحقيقها أيضاً. ولأنه لم يعط السياسة (من تنظيم وحركات وتفاعلات اجتماعية طبقية)، والتطورات الاقتصادية، حقها في هذا الميدان، عُدَّ أنه أحد النواقص الأساسية في فكره...»[١].

ولأننا نحسب أن الاتجاهات الفكرية الفردية، هي حلقات متصلة ببعضها البعض؛ ولأنه ليست هناك اتجاهات فكرية متكاملة، داخل إطار الزمان والمكان المحدودين، فإن الفكر القومي عند ساطع الحصري، يُعدُّ حلقة أساسية جاءت لتملأ مع غيرها من الاتجاهات الأخرى، مساحة الفراغ في تلك المرحلة الانتقالية، على طريق تحديد مسألة الهوية للأمة.

- **الثالثة: مرحلة التأسيس الفكري- السياسي أو الانتقال من النخبوية إلى الشعبية:** كانت بنية الجمعيات، التي تأسَّست بعد العام ١٩٠٨م، تعتمد على أبناء «الأُسر المحترمة» ذات الموقع الاجتماعي والاقتصادي المتميز في المجتمع، السبب الذي أبقى الفكرة القومية بعيدة عن الجماهير الشعبية و مشاغلها اليومية، وبقيت الجمعيات أسيرة تلك النخبة، عمادها بعض الأعيان والمثقفين وطلاب التخصص العالي في الخارج، وبعض النواب، والضباط العرب في الجيش العثماني[٢].

حتى ما قبل العام ١٩٣٦م، كانت الأحزاب السياسية غائبة، لذا تولَّت الزعامات السياسية قيادة التيار الوحدوي؛ وكانت أعمدتها تقوم على كبار الملاكين والبورجوازية الناشئة على الرغم من أن سلطات الانتداب استطاعت اجتذاب قسم كبير منها[٣].

لم تستطع الأحزاب السياسية القومية والوطنية، باستثناء الأحزاب الشيوعية، أن تتجاوز دائرة النخبة، في الفكر والتنظيم، إلى أن تأسس حزب البعث العربي الاشتراكي الذي استطاع أن يحقق قفزة في هذا المجال؛ فصعد بالفكر القومي من مرحلة النظرية- النخبوية إلى المستوى السياسي الشعبي من جهة، وكسر حلقة التسوير التنظيمي حول

---

(١) م. ن: ص ٢٠٦.
(٢) مراد، سعيد: م. س: ص ٧٥- ٧٦.
(٣) م. ن: ص ١٨٨.

النخبة، ليفسح في المجال أمام الطبقات المسحوقة في المجتمع لتشكل القاعدة التنظيمية الأساسية للحزب من جهة أخرى.

كان ميشيل عفلق من أبرز مؤسسي حزب البعث العربي الاشتراكي. فماذا يمثل هذا الحزب في سياق مراحل تطور الفكر القومي العربي؟[١].

يقول الياس فرح، في معرض تحليله لنصوص كتبها ميشيل عفلق قبل إعلان تأسيس الحزب: «إن المرحلة الجديدة التي دخلتها النهضة المعاصرة، تحتاج إلى ذهنية جديدة، وفهم جديد، ونظرة جديدة إلى الواقع العربي، وبالتالي إلى منهج جديد»[٢].

نشأ الفكر القومي، بشكل عام، وحزب البعث العربي الاشتراكي، بشكل خاص: في بيئة تطلعت فيها الحركات السياسية إلى تأسيس هوية جديدة لأمة عربية تعوَّدت أن تحيا تحت سقف مرجعية إسلامية، مهما كانت الممارسات التي يقوم بها النظام الذي يحميها.

في مساحة الفراغ تلك، انتاب الحركات السياسية والدينية نوع من حمى التنافس، كل منها كانت تعمل على بناء اتجاهاتها من جهة، وتتنافس مع الحركات الأخرى على قاعدة كشف الثغرات عند منافساتها من جهة أخرى.

كان الفكر القومي، قبل الخمسينات من القرن ٢٠م، يساجل ثلاثة أطراف تكِنُّ له العداء الصريح التام، وهي: الاستعمار، والسلفية الدينية الداعية إلى جامعة إسلامية وخلافة جديدة، والأحزاب الشيوعية العربية.

أما بالنسبة إلى الاستعمار، في عدائه السافر للفكر القومي العربي، فقد ترجم عداءه باتفاقية سايكس- بيكو التقسيمية، التي تكرِّس التجزئة وتعمِّقها، وتخنق الحريات وتكبتها. لكن الحركة القومية واجهته بإلهاب الشعور القومي، وترسيخ حملة من

---

(١)أسس ميشيل عفلق (١٣٣٠- ١٤١٠هـ/١٩١٢- ١٩٨٩م)، حزب البعث الحربي الاشتراكي في ٧ نيسان/ابريل ١٩٤٧م، وانبثقت أفكاره عن تصور مشترك عند نخبة من المثقفين؛ توافقت، بعد مراحل تمهيدية استمرت سنوات، على المنطلقات النظرية، الفكرية والسياسية، التي صيغت في دستور للحزب وأعلنت بتاريخ تأسيسه. وإذا تركزت شواهدنا على نصوص مأخوذة عن ميشيل عفلق، فلأنه، بالإضافة إلى تميزه في الفكر القومي، كان يعبِّر بدقة عن العقل الجمعي للحزب.

(٢) فرح، الياس: **قراءة منهجية في كتاب سبيل البعث** (ج ١): المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ١٩٨١: ط١: ص ٤٥.

الشعارات والمفاهيم في نفوس الشباب العربي بواسطة اللغة- التاريخ، ذات الطاقة التعبيرية العاطفية الهائلة؛ وكان من أهم الذين عملوا على بناء نظرية عربية على أساس اللغة- التاريخ هو ساطع الحصري [١].عَدَّ الفكر القومي، أن الاستعمار هو المعرقل لوحدة الأمة، لذا فقد جاء في دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، الذي اقرَّ في ٧ نيسان ١٩٤٧م، أن «الاستعمار وكل ما يمت إليه عمل إجرامي يكافحه العرب بجميع الوسائل الممكنة»[٢]. ولذلك أقرَّ الحزب في استراتيجيته مبدأ النضال ضد الاستعمار الأجنبي لتحرير الوطن العربي تحريراً مطلقاً كاملاً[٣].

أما السلفية الدينية التي تحسب أن الرابطة الدينية هي أساس استراتيجيتها، والجامعة الإسلامية هي مرجعيتها السياسية الوحدوية، فكانت تمثِّل الطرف النقيض للفكر القومي الذي يَعِدُّ أن «الرابطة القومية هي الرابطة الوحيدة القائمة في الدولة العربية التي تكفل الانسجام بين المواطنين وانصهارهم في بوتقة واحدة...»[٤]، وإن الوحدة العربية هي مرجعيته السياسية الوحدوية، فـ «الوطن العربي وحدة سياسية اقتصادية لا تتجزأ»[٥]، وهو «هذه البقعة من الأرض التي تسكنها الأمة العربية، والتي تمتد ما بين جبال طوروس وجبال بشتكويه وخليج البصرة والبحر العربي وجبال الحبشة والصحراء الكبرى والمحيط الأطلسي والبحر الأبيض المتوسط»[٦].

لم يؤثِّر التناقض الحاصل بين المرجعيتين: الدينية- الإسلامية والقومية العربية، على الموقف الإيجابي الذي اتخذه حزب البعث من الدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص.

ظهر البعث «كحركة روحية بالدرجة الأولى»، ولكي تصيب نجاحاً في «تحقيق الانقلاب العربي الشامل" كان لا بد من توافر عدد من الشروط، ويأتي في مقدمتها الإيمان، ولهذا السبب كان "الإيمان الديني يشكل حيِّزاً بارزاً في الأيديولوجيا البعثية»[٧].

---

(١) م. ن: ص ١٠٦.

(٢) **نضال البعث** (ج ٤): دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٠: ط٣: ص ٢٥. (المبدأ الثاني: رسالة الأمة العربية).

(٣) م. ن: (المادة ٦).

(٤) م. ن: المادة (١٥) من دستور حزب البعث العربي الاشتراكي.

(٥) م. ن: الفقرة (١) من المبدأ الأساسي الأول للدستور.

(٦) م. ن: المادة (٧) من الدستور.

(٧) دندشلي، مصطفى: **حزب البعث العربي الأشتراكي**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٩: ط ١: ص ٦٠.

وُجِّهت للبعث انتقادات من مواقع شتى حول موقفه من الإسلام، لكن تلك المواقف لم تُصِب الهدف، ترى فهمية شرف الدين «أن الأيديولوجيا القومية بقيت أسيرة للتذبذب الأيديولوجي، الذي لم يدفع بها نحو الوضوح النظري الذي تفترضه المرحلة [بل اختارت الطريق الثالث]... فالطريق الثالث يرفض الرأسمالية ولا يقبل الشيوعية... يتسابق هذا الرفض مع الدعوة الأيديولوجية للعودة إلى الإسلام كحل نهائي لمشاكل كل العالم...كل ذلك في علاقة وثيقة مع المفاهيم الغيبية والعودة إلى الروحانيات... التي ترتدي حتماً أشكال البعث الإسلامي... وهكذا أدى رفض المادية إلى ميتافيزيقية ذات صدى ديني. أما البعث، بعث الأمة، فهو استعادة لزمن النبوة، وعصر الأنوار العربي»[١].

ويرى جوزف الياس، أن البعث حدَّد موقعه من القومية والدين، فوجد أن لا تعارض بينهما. فالبعث رأى في الدين الثورة الكبرى في تاريخ العرب، وهو «جزء من تراثها ورسالتها المستمرة، والأمة العربية أمة مؤمنة، دون أن يعني إيمانها إنشاء (الدولة الدينية)، وذروة الاتصال بين القومية والدين تتجلى في الصلة الحميمة بين الدولة والإسلام»[٢].

فبين من نظر إلى موقف البعث من الدين من زاوية تكتيكية تخدم حركة النضال في المرحلة التي نشأ فيها، وبين من يرى أنه يصب في المواقف الغيبية والعودة إلى الروحانيات، وبين من يرى أنه يتجلَّى في الصلة الحميمة بين العروبة والإسلام، نرى أن نعود إلى النصوص الواردة عند عفلق، وفي وثائق الحزب.

لكل أمة ماض، وماضي الأمة تاريخها، وفي تاريخ الأمم محطات مضيئة ومحطات مظلمة، هنا يقول عفلق، إن «أكبر كتاب عن الأبطال القدماء ليس تلك الصحائف الصفراء التي يحميها المؤرخون الشيوخ، بل هو وجود من يضارع أولئك الأبطال في البطولة ويتابع سيرتهم»[٣]. ولهذا، فإن «العبرة كل العبرة [هي، إذاً]، في حاضر الشعب لا في ماضيه، لأن الحاضر إذا كان قوياً يسهل عليه الانتفاع بقوة الماضي»[٤].

---

(١) شرف الدين، فهمية: **الاشتراكية العربية**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٧: ط١: ص١٤٧.

(٢) الياس، جوزيف: **عفلق والبعث**: دار النضال: بيروت: ١٩٩١: ط١: ص ٣٥٧.

(٣) عفلق، ميشيل: «آراء في الماضي والحاضر»: نقلاً عن جوزيف الياس: م. س: ص ٤٠٧.

(٤) م. ن: ص ٤٠٧.

فالـدين، بـشكل عـام، هـو الـركن الأساسـي في «نظـرة الانـسان إلى الكـون»[١]، وللإسلام، كثقافة، موقعه في التاريخ الفكري والسياسي والنضالي للأمة العربية، وله تأثيراته الثقافية العميقة في المجتمع العربي، فالإسلام هو جزء من الماضي، وهو «حركة روحية امتزجت بتاريخ العرب، واصطبغت بعبقريتهم، وأتاحت ظهور نهضتهم الكبرى، له مكانته الخاصة في روح القومية العربية وثقافتها وحركة انبعاثها»[٢].

فالمسألة الدينية ليست عرضية في التاريخ العربي، بل هي من أبرز المسائل في المجتمع العربي الحديث، والديني ليس شيئاً ثانوياً مصطنعاً في حياة الأمم [٣]، فهو موجود في صميم القضية العربية وفي ضمير المواطن العربي [٤].

فمفهوم البعث للدين، بشكل عام، وللإسلام بشكل خاص، هو غير المفهوم السلفي له؛ ففي الإسلام كتراث، في مفهوم البعث، محطات مضيئة يجب أن تُقرأ من جديد حيث أن «قراءة جديدة للإسلام كشفت لنا عن حقائق أساسية في روح شعبنا ونفسيته، وأضاءت لنا طريق العمل الثوري»[٥]. فالمرحلة التي تعيشها الأمة العربية تحت هيمنة الاستعمار، وفي ظل التجزئة المفروضة، وتشتت الاتجاهات الفكرية والسياسية للعرب، تقتضي درجة قصوى من حرارة النضال، شبيهة بالموقف الذي كان عليه النبي العربي محمد (ص) عندما كان يرى فيه عَرَبَ الجزيرة منقسمين إلى قبائل متناحرة، يتعرضون فيه لاعتداءات متواصلة من الفرس والروم؛ تتعدد اتجاهاتهم، كما تتعدد أصنامهم التي يعبدون؛ فلم تكن غير حرارة النضال التي تميز بها محمد (ص)، وحذا حذوه من اقتنع بدعوته. فالإسلام من هذا المنظار تجربة حية، قرأها العرب والمسلمون منذ مئات السنين، وترنموا بها «لكنهم لا يفهمونها لأن فهمها يقتضي درجة من غليان النفس قصوى»[٦].

---

(١) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث** (الكتابات السياسية الكاملة)(ج٥): دار الحرية للطباعة: بغداد: ١٩٨٦-١٩٨٨ط١: ص ٢٧٥.
(٢) م. ن: (**ج١**): ص ١٧٤.
(٣) م. ن: ص ١٢٥.
(٤) م. ن: ص ١٢٦.
(٥) عفلق، ميشيل: **البعث والتراث**: دار الحرية: بغداد: ١٩٧٦: ص ٨٠.
(٦) عفلق، ميشيل: نقلاً عن الياس فرح: **قراءة منهجية**...: م. س: ص ٤٣.

فالقومية العربية، على عكس السلفية الدينية الجامدة، «تستوعب التراث القديم المتنوع... وتتفاعل مع الحضارة الإنسانية»[١]. والتفاعل الحضاري، أي بمعنى عدم الوقوف عند الماضي، يَعِدُّه البعث نقطة انطلاق «نبدأ فيها حياة جديدة، نملؤها بكل المثل الإنسانية التي توحي بها أو تدفع إليها تجربتنا المعاصرة»[٢].

فالتجربة المعاصرة، بمعنى المرحلة الجديدة «يجب أن تبدأ، وأن تظهر فيها الأمة العربية على مستوى جديد غير المستوى السلبي الذي كانت عليه في الماضي... مرحلة جديدة تقف فيها أمتنا لتواجه مصيرها وجهاً لوجه»[٣]. وهي بحد ذاتها، لا تتخلى عن التراث الإيجابي، مواكبة لروح العصر، «الذي نعيش فيه، عصر المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وفي جو الروح العربية الأصيلة»[٤]. أما مواكبة روح العصر، فلأن التراث الإنساني، تراث متصاعد في تقدميته، وأما تخلي الأمة عن تراثها، فلأنها «لا تستطيع أن تلبس ثياباً مستعارة»[٥].

رأى البعث الإسلام من جوانب عدة: إضافة إلى أن الدين منهج من مناهج نظرة الإنسان إلى الكون، فإنه يشكل جزءا أساسياً من التراث التاريخي العربي، روحياً و سياسياً واجتماعياً، وفيه إضاءات نضالية مهمة يمكن للعرب أن ينيروا بها درب الكفاح في وجه الاطماع الخارجية. لكن الجوهر الذي يكتسبه الدين من خلال دوره في تنمية الجوانب الروحية والخلقية عند الإنسان، شيء، واستخدامه كعامل للتجزئة والتفتيت شيء آخر.

فالإسلام ليس عقيدة جامدة سلفية يتم ترددها وحفظ أصولها، بل هو تراث له جوانبه المضيئة في زوايا التاريخ العربي، لا يمكن الاستفادة منها، إلاَّ بتمثل تجربته الثورية النضالية. فإذا كان البعث قد أدخل الدين إلى الحياة القومية، إلاَّ أنه لم يجعل من مهمته مهمة دينية[٦]، لأن «الرابطة القومية، هي الرابطة الوحيدة القائمة في الدولة العربية، التي

---

(١) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث**: دار الطليعة: بيروت:١٩٧٦: ط ١٩: ص ١٨٢.
(٢) م. ن: ص ١٨٢.
(٣) م. ن: ص ٤٦.
(٤) م. ن: ص ٤٩.
(٥) م. ن: ص ٣٨.
(٦) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث** (الكتابات السياسية الكاملة) (ج ٥): م. س: ص ٢٧٦.

تكفل الانسجام بين المواطنين، وانصهارهم في بوتقة واحدة، وتكافح سائر العصبيات المذهبية والطائفية والقبلية والعرقية والاقليمية»[١].

فالمرجعية القومية الوحدوية، هي المرجعية الوحيدة التي يلتزم بها حزب البعث، والترجمة العملية لهذه المرجعية تتم في إطار نظام سياسي وحدوي عربي، يجمع شمل العرب كلهم في دولة مستقلة واحدة، بعد تحرير الوطن العربي من الاستعمار، وتحرير المجتمع العربي من كل الفساد اللاحق بحياة العرب الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية [٢]. كما أن كل «نظرة ومعالجة لمشاكل العرب الحيوية في أجزائها ومجموعها لا تصدر عن هذه المسلَّمة (وحدة الأمة العربية)، تكون نظرة خاطئة ومعالجة ضارة»[٣]. وإذا كان لا بد من النضال القطري، تحت ظروف التجزئة المفروضة على الأمة، فيجب «أن يقترن نضال كل قطر، في سبيل مشاكله الخاصة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، بفكر الوحدة والنضال من أجلها»[٤].

ومن أجل تحقيق الوحدة السياسية ثمَّة شروط استراتيجية:

- أن ينصبَّ التفكير أولاً على الوحدة الروحية، أي الهوية القومية، وهذا شرط أولي مهم في ظل الشرذمة الفكرية، التي لم تتوصل معها الاتجاهات الفكرية العربية إلى الاتفاق حول هذه الهوية/ المرجعية الوحدوية. فهناك الاتجاهات الأممية الشيوعية، والاتجاهات الأممية الإسلامية، والاتجاهات القطرية الوطنية. يأتي التأكيد على أولوية الوحدة الروحية «لأن الوحدة المفقودة هي الوحدة القومية وليست الوحدة السياسية، ولأن الوحدة السياسية نتيجة»[٥].
- أن يستمرَّ النضال ضد الاستعمار حتى تحرير الوطن العربي تحريراً مطلقاً كاملاً[٦].
- وأن تتم محاربة العصبيات المذهبية والطائفية والقبلية والعرقية والقطرية[٧].

(١) **نضال البعث** (ج ٤): م . س: (المادة ١٥)- من دستور الحزب: ص ٢٥.
(٢) م . ن : (المادة ٦) من دستور الحزب.
(٣) عفلق، ميشيل: **البعث والوحدة**: المؤسسة العربية للدراسات و النشر: بيروت: ١٩٧٥: ص ١٠.
(٤) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث**: دار الطليعة: م . س: ص ٢٤٤.
(٥) م . ن :ص ٢٤٢- ٢٥١.
(٦) **نضال البعث** (ج ٤): م . س: المادة ٦) من دستور.
(٧) م . ن : (المادة: ١٥) من الدستور.

بعد أن حدَّد البعث علاقة القومية بالدين/ العروبة بالإسلام، رافضاً أن تكون الجامعة الإسلامية، مرجعية وحدوية دينية وسياسية للأمة العربية، لأنه أحلَّ مكانها المرجعية الوحدوية القومية، وهدفها بناء نظام سياسي عربي وحدوي، قام بخطوة أخرى، عندما أعطى للمسألة القومية محتواها الاجتماعي، وربط النضال القومي/ الوحدوي، بالاشتراكية، كمبدأ اقتصادي - اجتماعي، يحقق المساواة بين جميع المواطنين ويمنع استغلال جهد الآخرين[١].

إضافة إلى كل ذلك نزل البعث بالنظرية إلى الواقع، ولهذا أصبح الحزب «ليس الحزب/ النظرية بل الحزب/ الفكرة والنضال»[٢].

بالإجمال، كان موقف البعث من الإسلام، متميزاً عن تيارين: أحدهما يقف على اليمين (تيار الجامعة الإسلامية)، الذي يفسِّر الكون بكل جوانبه على أساس منهج ديني- ماورائي، أما الآخر فيقف على اليسار (الأممية الشيوعية)، الذي يفسِّر الكون، بكل جوانبه، على أساس منهج مادي (المادية- الجدلية).

فتيار الجامعة الإسلامية برؤية معظم رواده السلفيين يريد أن يقطع الإسلام عن إمكانية تواصله مع الحاضر والمستقبل، وهو يقف رافضاً لكل حالة تجديدية في الفكر.

أما الدعوة الشيوعية فقد جنحت باتجاه الالحاد، برؤيتها المادية في تفسير الكون، ورفضت ليس الإسلام فحسب، وإنما الدين، أيضاً، بشكل عام.

أما البعث، فقد دعا إلى تكامل زوايا التاريخ في داخل علاقة جدلية بين التراث والمعاصرة ، والى التمييز بين الماورائي في الدين، كرؤية فلسفية، وبين تطور التاريخ بصورة جدلية. فهو لما اعترف بدور للدين في المجتمع، فإنما ميَّزه عن النزعات الطائفية والمذهبية. وبدلاً من أن يكون الماضي والحاضر فيه متساويين، كما يحسب السلفيون، أراد البعث أن يتفاعل الماضي (التراث) والحاضر (المعاصرة) في الأمة، لكي «يكون تذكرها لماضيها ووعيها لحاضرها حافزاً مزدوجاً لها للنهوض»[٣].

---

(١) م.ن: (المواد من ٢٦- ٣٨) من الدستور.

(٢) الحديثي، نزار: «القومية العربية والنظرية القومية في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي» (٢٣٥- ٢٦٤): **تطور الفكر القومي العربي**: م.س: ص ٢٤٠.

(٣) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث**: دار الطليعة: م.س: ص ١٤٣.

إن موقف البعث من الإسلام (الإيمان) لا علاقة لـه بالتكتيك السياسي المرحلي، ولا بالاستراتيجي (الماورائي الغيبي) السلفي الجامد. ولم يكن موقفه محدَّداً نتيجة لدراسات أكاديمية، إلاَّ أنـه موقـف موضـوعي ونتائجه علمية، إذا مـا وُضـع على طاولـة منهج الدراسات الاجتماعية.فمنهج الدراسات الاجتماعية، يدرس الحالة بجانبيها الستاتيكي والديناميكي.

فالدين حسب المفهوم الستاتيكي للحالة الاجتماعية، هـو حاجة فلسفية لها علاقة بتفسير الكون. أما في حالته الديناميكية، فهـو جزء من التاريخ الذي تنتمي إليه الأمة العربية، و لا يمكن دراسة التاريخ العربي من دون أن نرى للإسلام بصمة في كل تفاصيله. ولما كان من غير الموضوعية العلمية أن تقوم الدراسات بإلغاء جزء من التاريخ، حتى لو كان مظلماً، تحت حجة أنه مظلم، فما هو الموقف، من الأجزاء الأساسية فيه، خاصة وأن فيها كثيراً من المحطات المضيئة ؟

على هذا الأساس يمكن التمييز، دائماً، بين منهجين في دراسة الدين :

- النظرة السلفية- الدينية، التي تفسِّر الكون على أساس من الجمود المنهجي، وعلى قاعدة أن ما هو مرسوم في الماضي والحاضر هو من صنع إلهي لا يجوز مسه.
- النظرة العلمية التي تفسِّر التاريخ على قاعدة تطوره بشكل متصاعد.

فاستناداً إلى ذلك تَّميز موقف البعث من الدين بما يلي :

- إن الدين هو حاجة روحية إنسانية، وهو حاجة فلسفية لتفسير الكون.
- وهو حالة ثقافية اجتماعية تاريخية، ضرورية لروح المرحلة وروح العصر معاً.

أما بالشبة للمساجلة بين الأحزاب الشيوعية العربية والفكر القومي، فقد استعارت هذه الأحزاب من الفكر الأوروبي، الماركسية تحديداً، نظريات جاهزة كانت وليدة الواقع الأوروبي، خاصة في مسألتي الدين والقومية ؛ وتقيدت بتلك النظريات لكي تطبقها على الواقع العربي، ولهذا وقعت في منزلقات عديدة.

إن مسألتي الدين والقومية هما أشد ما يتميز به المجتمع العربي : فالأول هو جزء أساسي من التراث الحضاري للأمة، أما الثانية ففيها تكمن الحوافز الوحدوية كشرط ضروري ولازم لمقاومة الموجات الاستعمارية الخارجية.

عبَّر عفلق عن موقف التيار القومي من الحركة الشيوعية بما يلي: «إن تأثيرات النظرية الشيوعية ستبقى سلبية على القومية العربية ما لم تعبِّر هذه القومية عن نفسها بنظرية علمية متماسكة قابلة لأن تتحقق في العمل المنظم»[١].

ولأن للحركة الشيوعية، مكاناً سابقاً في هذا البحث وسوف يكون لها مكان لاحق فيه، سنكتفي بالإشارة إلى أن الحركة الشيوعية العربية قد أخطأت في موقفها السلبي من أهم مفصلين أسهما في تكوين شخصية الأمة، وهما: الدين والقومية.

كانت الاتجاهات النخبوية السابقة للبعث قد ركَّزت على ضرورة استخدام الشعور القومي في التعبئة السياسية والفكرية؛ وعملت في مرحلة لاحقة على التنظير الفكري. لكن في مرحلة البعث، اتخذت النظرية عمقها السياسي والاجتماعي عندما حدد أهداف القومية العربية بشعارات ثلاث: الوحدة والحرية والاشتراكية، مقتنعاً أن مضامينها العامة تستجيب للحاجات الأساسية للمجتمع العربي.

ولأن أية نظرية لا تكتسب معنى حقيقياً إلاَّ عندما تُفصَّل في خطة عملية، فقد أنزل البعث النظرية القومية من برج نخبويتها إلى متناول الطبقات الشعبية، بما تضمنته من قوانين اجتماعية تصب في مصلحة تلك الطبقات من جهة، والعمل على تنظيمها في أطر حزبية لتنخرط مباشرة في ساحة النضال من أجلها من جهة أخرى.

كانت رؤية البعث في أن «الأمة العربية متحققة في كل مكان يوجد فيه نضال»[٢]؛ دعوة دفعت بالنخبة، التي توافقت على المبادئ النظرية- الفكرية والسياسية والاجتماعية- إلى إعلان تأسيس الحزب في ٧ نيسان/ أبريل ١٩٤٧م.

وسواءٌ أصاب حزب البعث العربي الاشتراكي، أو أخطأ، في بعض تفاصيل أو زوايا القضايا المطروحة كأهداف، فحسبه أنه بنى اتجاهات أساسية، فكرية وسياسية واجتماعية وتنظيمية، على ما صِيغ قبل نشوئه من حقائق. فهو قد حدَّد مبادئ قوانين عامة للبيئة التي نشأ فيها، والتي يمكن تعميقها وتطويرها؛ ونزل بالنظرية من التجريد إلى الواقع، ولهذا أصبح «ليس الحزب/ النظرية، بل الحزب/ الفكرة والنضال»[٣].

---

(١) م. ن: ص ٢٩٩- ٢٢٣.
(٢) م. ن: ص ٢٦.
(٣) الحديثي، نزار: م. س: ص ٢٤٠.

II - الفكر القومي العربي في مواجهة التحديات المصيرية والاتجاهات اللاقومية.

من سياق خطواتنا السابقة في هذا البحث، برز عدد من القضايا/ الاشكاليات، مثل أية وحدة نريد؟ قومية أم قطرية، وحدوية قومية أم وحدوية إسلامية ؟ بل أية قومية نريد؟ وما هي مضامين هذه القومبة ؟ ما هو الموقف من الإسلام ؟ ما هي أسباب التجزئة وكيف نواجهها ؟ أي نظام يصلح لنا : أنظام سياسي إسلامي، أم سياسي علماني ؟

برزت قضايا ساخنة أخرى، وكان من أهمها : قضية فلسطين، و الاستعمار ؛ فكانت محور اهتمام التيارات السياسية، والتي من خلال المواقف حولها، كان كل اتجاه أو حركة أو حزب يحسب أنه البديل الجذري للآخر في تشخيص الحلول/ وفي إملاء مساحة الفراغ الفكرية والسياسية ؛ فدخلت التيارات الحزبية في صراع وتنافس شديدين.

ولأن محور اهتمامنا هو الفكر القومي العربي، نرى كمنهج للبحث، أن نثبت هذا المحور في مركز الدائرة، لكي نقوم بدراسة مقارنة بين الاتجاهات المختلفة (الحركات القطرية، الجامعة الإسلامية، الأممية الشيوعية...) والاتجاهات النظرية القومية.

ولأنه منذ الأربعينات من القرن٢٠م، تميَّز البعث عن الحركات القومية الأخرى، بمنطلقاته الفكرية وتنظيمه الحزبي، فإننا سنحسبه، لأسباب منهجية، أيضاً، الطرف الآخر في الدراسة المقارنة.

١- الفكر القومي في مواجهة التحديات المصيرية.

أ- **قضية فلسطين**: إذا كانت فلسطين، من وجهة نظر الاتجاهات القومية، جزءاً من الأمة العربية، فأين تقع في مستوى الاهتمام الأمة؟ بل ما هو مدى انعكاساتها، كإشكالية أساسية، على الواقع القومي؟

كان وعد بلفور جزءاً من اتفاقية سايكس- بيكو، فإذا كانت تلك الاتفاقية خطراً قومياً شاملاً، فإنما وعد بلفور أساس مهم في تثبيت هذه الخطورة، لماذا ؟

في سبيل حماية المصالح الأوروبية كان لا بد، حسب جوهر اتفاقية سايكس- بيكو، من فصل الجزء الأفريقي للأمة العربية عن الجانب الآسيوي؛ ولن يتم ذلك سوى بإقامة حاجز بشري قوي غريب على الجسر الذي يربط بين القارتين. فالجسر هو أرض فلسطين، والحاجز البشري الغريب هو إسكان اليهود الموزعين في العالم، وهم يحلمون- منذ زمن بعيد- بأن يقيموا لهم وطناً قومياً على أرض فلسطين، فهي أرض معادهم التوراتي، وتحقيق الحلم يلزمه قوة، والقوة هي وعد امبريالي أعطته دول النظام الرأسمالي للصهيونية، وتعبيراته في بناء علاقة استراتيجية بينهما.

أن تقوم بريطانيا بالسماح بالهجرة اليهودية، بل والتشجيع عليها، على الرغم من الثورات الفلسطينية المتواصلة، ليست مسألة لها جانب إنساني خالص كما تدَّعى الامبريالية؛ وإنما كان هدفها الأساسي هو استكمال المخطط المرسوم.

لقد أعطى النظام الامبريالي وعداً للصهيونية، وسمح لليهود بالهجرة إلى فلسطين، وشجَّع عليها؛ وضيَّق على الفلسطينيين فاستطاعت عصابات الصهاينة الاستيلاء على مساحات واسعة من فلسطين، وطردت أهلها، وانتصرت على عدة جيوش عربية، وأعلنت التقسيم بموافقة الأمم المتحدة وحمايتها. فكيف كانت مواقف الأحزاب العربية؟

لم تكن إمكانيات الفلسطينيين الذاتية، تسمح بتأمين حالة دفاعية توقف المشروع الاستيطاني الصهيوني، خاصة وإن إمكانيات دول التحالف الغربي وُضِعت لمساندة الصهيونية؛ بينما كان العمق العربي، المفترض أن يمنع الخلل في توازن القوى، بين الفلسطينيين والصهاينة، على الصورة التالية:

- **التيارات الإسلامية**: بذلت القوى الدينية في فلسطين، وخاصة "مؤتمر علماء فلسطين"، قصارى جهدها للوقوف في وجه الهجرات اليهودية؛ وكان لها تأثير مهم في توحيد الشعب الفلسطيني وقيادته في اتجاه مقاومة خطر قيام كيان صهيوني على أرض فلسطين؛ لكنها لم تحصل على أية إمكانيات إسلامية من خارج حدود فلسطين؛ فلهذا قاتلت من دون عمق إسلامي.

- **التيارات الوطنية والقومية**: كانت قدراتها لا تتعدى حدود التحريض والتعبئة الداخلية؛ فإمكانياتها كحركات ناشئة لم تتجاوز حدود الفعل النظري؛ فهي ليست قوى منظمة تنظيماً شعبياً قادراً على تقديم مساعدة ملموسة، وبما لا يتجاوز تقديم مئات

من المتطوعين للقتال. أما الأنظمة الفتية، فكانت لا تزال تحت سلطات الانتداب، وهي في أحسن حالاتها كانت ترزح تحت ثقلين: ثقل الطبقة السياسية الحاكمة، من الاقطاعيين والرأسماليين، وثقل همومها الداخلية وارتباطاتها الخارجية.

كانت الاتجاهات القومية بدون مخالب، والقوى القطرية- الوطنية بدون اتجاهات سياسية واضحة، خاصة في قضية فلسطين؛ وهي حين اشتركت في حرب ١٩٤٨م أُصيبت بالهزيمة، على الرغم من التضحيات الفردية التي قُدِّمَت.

- **التيارات الشيوعية العربية**: كان من الممكن أمام الأحزاب الشيوعية العربية أن تؤمن نوعين من المساندة للقضية الفلسطينية:

- **الأول**: إمكانياتها المحلية الذاتية، فيما لو انخرطت في عملية النضال ضد حركة الاستيطان الصهيونية. لكنها بدلا من ذلك وقفت، في معظم الأحيان، موقف المدين للثورات الشعبية الفلسطينية.
- **الثاني**: إمكانيات الاتحاد السوفياتي على مستوى منع اتخاذ القرار الدولي في التقسيم، لكنها وقفت، على العكس من ذلك، إلى جانب تأييد شرعية الاغتصاب، وأعلنت موافقتها على قرار التقسيم، وجرَّت من ورائها تأييد جميع الأحزاب الشيوعية العربية لهذا القرار.

في ظل تلك المواقف، أين كان موقف الفكر القومي العربي من هذه القضية؟

لم تكن هناك مؤسسات حزبية ذات بنى وحدوية قومية، بل كانت في أحسن الأحوال بنى حزبية ناشئة، واتجاهات فكرية تتجه نحو النمو، ومشاعر قومية لا تتجاوز حدود الانفعال و التعاطف اتجاه القضية الفلسطينية. ولهذا فإننا، في سبيل توضيح الإجابة، سنعتمد على الانتقائية من بعض المواقف.

برز اهتمام **حزب البعث العربي الاشتراكي**، قبل إعلان تأسيسه، بالقضية الفلسطينية، مع مطلع العام ١٩٤٤م، على شكل مذكرات احتجاج إلى المسؤولين الأميركيين، ثم مواقف استنكار لتجاهل الجامعة العربية لها [1].

---

(١) حزب البعث العربي الاشتراكي: **لمحات من نضال البعث (١٩٤٧- ١٩٧٧)**: دار الحرية: بغداد: ١٩٨٤: ط ٣: ص ١٠.

ودعا إلى إضراب بمناسبة قدوم لجنة إنكليزية أميركية إلى فلسطين مقترحة إدخال مئة ألف مهاجر يهودي جديد، ورفضها إقامة حكومة عربية في فلسطين. وفي هذه المناسبة، أطلق ميشيل عفلق عبارته الشهيرة: «لا ينتظر العرب ظهور المعجزة، فلسطين لا تنقذها الحكومات بل العمل الشعبي»[١].

وفي ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٧م، لدى صدور قرار التقسيم، أعلن البعث أن تقسيم فلسطين «سيقضي على حلم الشعب العظيم بالوحدة العربية... وإنه بالتقسيم لن تكون الوحدة العربية التي ستطعن بالصميم، فاستقلال البلاد العربية نفسه مهدد بالخطر». واستكمل مواقفه برفع شعار استخدام النفط كسلاح في المعركة[٢].

ولم يطلِ العام ١٩٤٨، حتى كان الحزب لا يرى غير النضال سبيلاً لإنقاذ فلسطين، فاتخذ قراراً بتجنيد أعضائه للاشتراك في المجهود الحربي في داخل البلاد العربية، أو في خطوط فلسطين الأمامية؛ كما قرَّر إرسال أول كتيبة إلى الجبهة بقيادة لجنة الحزب التنفيذية. وطالب بدخول القوات العربية إلى أرض فلسطين وتحريرها من الصهاينة[٣].

وأخيرا واكب الحزب، بشكل مستمر، تطور القضية الفلسطينية، وعدَّها في مركز اهتماماته؛ وكان مؤيداً بل ومشاركاً في معظم النشاطات المهتمة بها على الصعيدين: القومي العربي، والفلسطيني القطري[٤]. ولهذا فقد عبَّر عن علاقة قضية فلسطين بالمسألة القومية بما ورد في المقررات السياسية للمؤتمر القومي العاشر المنعقد في العام ١٩٧٠م، بما يلي: «اعتبار الثورة الفلسطينية مركز الثقل الرئيس للثورة العربية، والقضاء على كل نزعة تحريفية تنطلق من فهم قطري، أو موقف انتهازي يهدف إلى تصديع الوحدة الجدلية بين الثورة العربية والثورة الفلسطينية»[٥].

- **حركة القوميين العرب**: انطلقت الحركة أساساً من تشكيل «كتائب الفداء العربي» في آذار/ مارس ١٩٤٩م، على أساس برنامج سياسي يؤكد على أهداف الوحدة العربية وتحرير فلسطين. كان أعضاؤها من الفلسطينيين الذين اعتصرهم الألم من اغتصاب فلسطين وتشريد أهلها وتآمر الأنظمة العربية[٦].

---

(١) م. ن: ص ١٣.
(٢) م. ن: ص ٢٢.
(٣) م. ن: ص ٢٣.
(٤) اسماعيل، طارق: **اليسار العربي**: دار النبراس: دمشق: ١٩٧٦: ص ٥٠- ٥٨: (تعريب محمود فلاحة).
(٥) **التقرير السياسي للمؤتمر القومي العاشر**، نقلاً عن طارق اسماعيل: م. ن: ص ١٦٦.
(٦) الكبيسي، باسل: **حركة القوميين العرب**: مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت: ١٩٨٥: ط ٤: ص ٥٧- ٦٨.

حاولت الحركة بعد فشل أسلوبها بالكفاح المسلح، اللقاء مع الشيوعيين، لكنها لم تنجح بسبب تأييد الأحزاب الشيوعية لقرار تقسيم فلسطين؛ كما لم يوفّق القوميون العرب باللقاء مع حزب البعث، لأنهم كانوا بحاجة إلى تمييز اتجاهاتهم السياسية، وأساليبهم الخاصة، انطلاقا من القضية الفلسطينية؛ وأرادوا أن يعطوا الأولوية لقضية الوحدة، لأن فلسطين ضاعت- كما يحسبون – بسبب تجزئة الدول العربية، بينما أكّد البعثيون على التلازم بين قضيتي: الوحدة و الاشتراكية [(١)].

لكن مواقف حركة القوميين العرب لم تنج من نقد قادتها السابقين، إذ وجهت إليها انتقادات أساسية من منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، ومنها:

- أنها أخفقت في فهم العلاقات الجدلية بين الصهيونية والمصالح الامبريالية.
- لم تميز بين اليهودية والصهيونية.
- ناهيك عن أنها أكّدت، أحياناً، على أن النضال العربي ضد «إسرائيل» هو قومي حصراً وليست له أية أسس طبقية [(٢)].

- **الحركة الناصرية**: ارتبطت الحركة الناصرية، منذ بداياتها في ٢٣ تموز/ يوليو١٩٥٢م، بالقضية الفلسطينية. فخسارة فلسطين والفضائح المرتبطة بها، كانت من الأسباب المباشرة لثورة الجيش المصري.ولما جاءت الثورة وجدت نفسها تجابه " إسرائيل"، فازدادت أهمية قضية فلسطين في الشارع المصري، وأصبحت مسألة وطنية مصرية [(٣)].

فاستناداً إلى **الميثاق**، وعدد من خطب جمال عبد الناصر، حدَّدت الحركة الناصرية موقفها من القضية الفلسطينية بما يلي:

- إن السلطة العسكرية، التي قادت حرب١٩٤٨م، كانت بيد ضابط إنجليزي يتلقى أوامره من الذين أعطوا وعد بلفور.
- إن «إسرائيل» تعمل قاعدة للامبريالية في الشرق الأوسط، زرعتها لتمتصَّ باستمرار الجهد الذاتي للأمة العربية.
- إن «إسرائيل» تعمل للتوسع من الفرات إلى النيل.

(١) م. ن: ص ٧٤- ٧٥.
(٢) اسماعيل، طارق: م. س: ص ٩١.
(٣) م. ن: ص ١٠٦.

- إن حركة المقاومة الفلسطينية نقطة تحول في طبيعة النضال العربي [(١)].

كانت القضية الفلسطينية ، بما تمثل من مركزية في حلقات المخطط التقسيمي للمنطقة العربية ، المرسوم في برامج النظام الامبريالي ، تُعَدُّ مرجعية سياسية موحِّدة للمواقف السياسية للقوى والحركات والأحزاب القومية.

تراوحت مواقف القوى القطرية والأنظمة الحاكمة بين غياب الرؤية الاستراتيجية واللامبالاة ، إزاء خطورة القضية الفلسطينية على الصعيدين القومي والقطري ؛ وكانت المفارقة صارخة في موقف الأحزاب الشيوعية العربية ، حين تجمع بين المعاداة للامبريالية ، والعطف على ربيبتها الصهيونية.

أما التيار القومي ، فقد تفاوتت اتجاهاته في بعض الزوايا :

- كانت حركة القوميين العرب تحسب أن ليس هناك شعار يسبق شعار الوحدة كطريق لتحرير فلسطين.
- قامت الحركة الناصرية كردة فعل على التآمر والضعف العربي في حرب ١٩٤٨م.
- انطلق البعث من رؤية ميدانية ، فحسب أن قضية فلسطين شرط لا تتم الوحدة العربية بدونه. والوحدة لن تكتمل إلاَّ بترابطها مع محتواها الاجتماعي الاشتراكي.

ب- **المواقف من النظام الرأسمالي الامبريالي** : تساوت مواقف التيارات والقوى والأحزاب السياسية ، و مواقف النخب الاجتماعية والثقافية والدينية ، بشكل عام بالعداء للنظام الامبريالي ؛ لكن إذا كانت هناك من فروقات ، فإنما لا تتعدى بعض زوايا الرؤية. يحصل ذلك عندما يرتبط هذا الموقف أو ذاك مع إشكاليات أو قضايا أخرى.

يأتي موقف **التيارات الإسلامية** على درجة من العداء المطلق لأسباب أساسية لها علاقة بالتمايزات العقائدية الدينية مع الغرب المسيحي.

ومواقف **التيارات القطرية** ، فتصب في دائرة العداء حتى بلوغ أهداف التحرر السياسي (الاستقلال السياسي في استلام السلطة مباشرة) ؛ لكن بعد إنجاز هذه المهمة ، قد تقع

(١) م . ن : ص ١٠٧.

أسيرة للتعاون مع النظام الرأسمالي الاستعماري، لأجل الجانب الرأسمالي فيه، ولأن مصالح معظم القطريين المتحدرين من أصول طبقية اجتماعية أو اقتصادية عليا، أو من هم ينتسبون إلى هذه الطبقات، لا يجدون تناقضاً بينه وبين مصالحهم.

ومواقف **الأحزاب الشيوعية** العربية، فترى أن هناك تناقضاً، بين النظام الاشتراكي الشيوعي، وبين النظام الرأسمالي العالمي، لأسباب أيديولوجية. لكن بسبب اتخاذ مواقف سياسية تكتيكية، مرَّت مواقف الأحزاب الشيوعية العربية في مرحلتين:

- **الأولى** كانت تدافع فيها عن بعض أطراف النظام الرأسمالي بخلفيات سياسية لها علاقة بمصالح الاتحاد السوفياتي، السبب الذي أوقعها في مواقف خاطئة من الصهيونية، ومن فهم العلاقة الجدلية بينها و بين النظام الرأسمالي-الامبريالي، وانزلقت هذه المواقف بها نحو اتخاذ موقف سلبي من حركة التحرر الوطنية الفلسطينية.
- أما **الثانية**: منذ أن تزايدت حرارة الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي، أخذت الحركة الشيوعية، تربط ربطاً صحيحاً بين الاستعمار والصهيونية، وبدأت تصحح موقفها لصالح تأييد حركة المقاومة الفلسطينية المناهضة للصهيونية، ولقيام كيان صهيوني على أرض فلسطين.

جُلَّ ما في الأمر أنه لم يكن للأحزاب الشيوعية العربية موقف مستقل في هذا الشأن، لكن ذلك لا يقلل من أهمية المواقف الاستراتيجية في العداء للامبريالية، التي اتسمت بها نضالات الحركة الشيوعية في مرحلة ابتدأت في أوائل الخمسينات تحديداً.

أما الحركات والأحزاب القومية، فكانت مواقفها كما يلي:

- أعطت حركة القوميين العرب أولوية للنضال في سبيل تحرير فلسطين على قاعدة عمل عربي موحَّد، إلا أنها أخفقت في فهم العلاقة الجدلية بين المصالح الصهيونية والمصالح الامبريالية، مع أنها ألحَّت على وجود اختلافات (تناقضات) جوهرية بين الحركة الصهيونية، والمعسكر الامبريالي [1].

---

(١) م. ن: ص ٩١.

- والحركة الناصرية، وعلى الرغم من أنها استلمت السلطة قبل أن تصيغ دليلاً فكرياً، فإنها ربطت ربطاً وثيقاً بين الصهيونية والامبريالية؛ وتكوَّنت رؤيتها من خلال تجربتها في حرب فلسطين وفي السلطة، وفي علاقاتها الدولية، ولأن مصر كانت على تماس جغرافي مع أرض فلسطين. وعدَّت "إسرائيل" قاعدة للامبريالية في الشرق الأوسط، وهي التي قامت بزرعها في قلب المنطقة لتمزيق أوصالها. ولهذا كان الخيار النهائي للحركة الناصرية الوقوف الحاسم في دائرة المعاداة للنظام الامبريالي ا لدولي.

أما حزب البعث العربي الاشتراكي، فيحسب معاداة النظام الامبريالي شرطاً لازماً ومكملاً لأهداف الأمة العربية على أكثر من مستوى:

- **الأول**: يرى أن محاربة الاستعمار، هي إحدى مهمات الأمة العربية، انطلاقاً من حفز التقدم البشري، وتنمية الانسجام والتعاون بين الأمم، على أساس أن الإنسانية مجموع متضامن في مصلحته، على قاعدة إيجاد نظم عادلة تضمن لجميع الشعوب الرفاهية والسلام(١).
- **الثاني**: ينطلق من أن النضال ضد الاستعمار، لتحرير الوطن العربي تحريراً مطلقاً كاملاً، هو أحد الشروط الأساسية للمحافظة على أية إنجازات داخلية سياسية واقتصادية واجتماعية (٢).
- **الثالث**: يلتزم الحزب بالنضال لتقويض دعائم الاستعمار والاحتلال وكل نفوذ سياسي أو اقتصادي أجنبي في الأمة العربية (٣). لأن ما ترمي إليه استراتيجية الحزب، هو المساهمة مع الأمم الأخرى في سبيل إيجاد عالم منسجم حر يسير في سبيل التقدم الدائم(٤).

هذا على صعيد الاتجاهات النظرية، أما على صعيد المواقف السياسية والعملية، فكانت بدايات البعث الأولى قد انطلقت في أجواء النضال ضد الاستعمار، واستطاع أن

---

(١) **نضال البعث** (ج ٤): م. س: ص ٢٥: دستور الحزب (رسالة الأمة العربية).
(٢) م. ن: (المادة ٦).
(٣) م. ن: (المادة ٢٣).
(٤) م. ن: (المادة ٢٢).

يستشف التواطؤ التاريخي بينه وبين الطبقات الاقطاعية والبورجوازية الحاكمة التي ورثته في المنطقة، لتُفرغ الاستقلال السياسي من مضامينه القومية والديموقراطية والتقدمية [١].

لم يقف الحزب موقفا مهادناً أو ممالئاً أو تكتيكياً من الامبريالية، بشكل عام، أو من أحد أطرافها بشكل خاص؛ لكنه اهتم بالقضايا القومية، ، وأيَّد النضالات التي كانت تدور هنا أو هناك في الأقطار العربية، في سبيل تحقيق الاستقلال السياسي، ووقف منددا بأية اتفاقية، بين سلطات الانتداب، وبين أي نظام عربي، تمسّ بالمصالح القطرية أو القومية، مثل حلف بغداد ومشروع أيزنهاور ... [٢].

وبالإجمال، كانت مواقف جميع الاتجاهات النخبوية العربية الوطنية والقومية، باستثناء كل مواقف الالتحاق بدول النظام الرأسمالي، التي ظهرت من قبل الرجعية بعد إنجاز الاستقلالات السياسية، كانت موحَّدَة في رؤيتها العدائية للامبريالية، بشكل عام، حتى وإن تفاوتت المواقف في بعض زوايا الرؤية فيها.

٢- الفكر القومي والاتجاهات القطرية.

استنادا إلى أن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى مساحة فراغ فكري وسياسي، انصبَّت جهود النخبويين العرب حول تحديد هوية للمجتمع العربي، وتحديد هوية لنظامه السياسي والاجتماعي، فكانت الاتجاهات القطرية هي إحدى الأطراف التي لعبت دورها في هذا النطاق.

كمدخل لتوضيح هذه الاتجاهات، سنستعرض دور وأشكال المؤسسات الحزبية القطرية أولاً، ثم تحديد الاتجاهات الاستقلالية ثانياً. لكنه لا بد من الإشارة أن أي اتجاه منهما لم يسبق الآخر في الظهور، ووُلِدا في مرحلة واحدة. تكوَّنت الاتجاهات وتمظهرت في مؤسسات حزبية في غمرة العمل النضالي، ولذلك أخذت من الرؤى والمصالح الداخلية على أرض الواقع دليلاً ساعدها في مرحلة بناء اتجاهاتها ومؤسساتها السياسية.

---

(١) **لمحات من نضال البعث (١٩٤٧- ١٩٧٧)**: م. س: ص ٧- ٨.

(٢) م. ن: ص (٧- ١٥) و(٤٥- ٥١) و(٦٣- ٦٥) و(٧٤- ٧٥).

أ- **المؤسسات الحزبية القطرية**: كي يكتسب الحزب الصفة القومية، يجب أن يؤمن بالفكر القومي وبالرابطة القومية أولاً، والوحدة العربية ثانياً، وأن تكون له قيادة قومية تعمل على نشر الفكر والتنظيم في الأقطار العربية ثالثاً؛ سنعِدُّ كل الأحزاب أو الحركات التي لا تمتلكها، في مصاف الأحزاب القطرية.

لكن أين تأتي الأحزاب التي تؤمن بالأممية مثل الأحزاب الشيوعية العربية ؟ هل هي شيء آخر غير الأحزاب القومية والأحزاب القطرية ؟

لا شك أن الأحزاب الشيوعية العربية تؤمن بالفكر الشيوعي الأممي، وترتبط بالقيادة الأممية للشيوعية. فهي لا تؤمن بالفكرِ القومي، بل هي تقف منه موقفاً سلبياً، و هي لا تؤمن بالوحدة العربية بل تحسبها عائقاً في وجه الأممية.

ليست الأحزاب الشيوعية العربية في مصاف الأحزاب القومية، أيديولوجياً وتنظيمياً. وبما أنها مؤسسات حزبية منظمة، لها برامجها السياسية والنضالية والأيديولوجية، فهل تكون اتجاهاتها السياسية والنضالية قطرية أم لا ؟

تقوم أيديولوجيا الأحزاب الشيوعية العربية على أساس شعارين أساسيين: معاداة الامبريالية (الرأسمالية نقيض الاشتراكية)؛ وخوض الصراع الطبقي الاجتماعي (مصلحة الطبقة العمالية نقيض لمصلحة الاقطاع والبورجوازية).

وتنطلق من أنه عندما يصبح القطر مؤهلا وناضجاً وبالغاً أهدافه في الاستقلال السياسي؛ وعندما تسيطر الطبقة العمالية على السلطة السياسية، أو تصبح فى الموقع القوي والمؤثر في داخل قطرها، يصبح القطر مؤهلاً لأن يكون عضواً في منظومة الأممية الشيوعية. فهي، في مثل هذه الحال، تتجاوز بناء المرحلة القومية لكي تقفز من فوقها مباشرة إلى المرحلة الأممية. ففي هذا المعنى، وضعنا الأحزاب الشيوعية العربية في مصاف الأحزاب القطرية في اتجاهاتها السياسية والتنظيمية.

وللأسباب ذاتها نحسب أن تيارات الجامعة الإسلامية، لارتباطها عقائدياً بأوحدية الرابطة الدينية الإسلامية، تعمل للقفز من فوق المرحلة القومية في سبيل بناء دولة إسلامية عالمية. فإنها من هذا المنظار، ولأن القطر هو محيط نضالها وعملها، فهي ليست إلاَّ ذات اتجاهات قطرية.

فتصنيف الأمميتين الشيوعية والإسلامية، على الرغم من التناقضات الحادة بين اتجاهاتهما الأيديولوجية/ العقائدية، يأتي في داخل الدائرة القطرية وليس الدائرة القومية.

لم تعرف المنطقة العربية التنظيمات الحزبية إلاَّ بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، على الرغم من أن الجمعيات والمؤتمرات كانت ناشطة ولم تبلغ مستوى العمل المنظم، لكنها كانت خطوة مهَّدت لتأسيس الأحزاب المنظمة. فكانت الأحزاب الشيوعية هي التي أدخلت المفهوم الحزبي إلى المنطقة العربية، أي بمعنى تنظيمها الداخلي والتزامها بالنضال من أجل أيديولوجية محددة.

عرفت الأقطار العربية عشرات الأحزاب؛ كان بعضها يعيش لمرحلة محددة ثم يتلاشى وينقرض؛ ولم يعمِّر أكثرها لفترة طويلة لأنها، كما نحسب، لم تكن تمتلك أيديولوجيات استراتيجية، ولم تكن منظمة على أسس دقيقة.

فلو عدنا إلى مسألة تحديد الاتجاهات القطرية عند الأحزاب العربية، التي يعود تاريخ نشأتها إلى ما بعد انهيار المرجعية الوحدوية السياسية في العهد العثماني، ولو قمنا بتقسيمها إلى المحاور الجغرافية التي تتقارب في مناخاتها السياسية والتاريخية، لاستطعنا أن نحدد، لاحقاً، سماتها المميزة.

أولاً: المشرق العربي:

اتسمت حركة القوى والأحزاب والجمعيات السياسية بالاتجاهات القومية على الرغم من أنها لم تكن، بعد، قد خاضت نضالاتها على أسس نظرية قومية تمتلك الحد الأدنى من التماسك النظري؛ وإنما كانت، حتى الثلاثينات من القرن العشرين، لا تزال في دائرة الاستنهاض والتمظهر من خلال الحركة الأدبية، و الخطاب السياسي التعبوي بشكل عام. إلاَّ أنها مهَّدت الطريق أمام النخب المثقفة، في المراحل التالية، للتأسيس النظري. ابتدأت هذه الحركة منذ العام١٨٥٧م، وتميَّزت بالسمات التالية:

- مهَّدت الطريق من أمام المسلمين والمسيحيين للدعوة للمبدأ القومي العربي [١]. وهذا لم يمنع من أن يكون للمسلمين وحدهم تنظيمات تدعو للوحدة القومية العربية، وهذا طبيعي في ظل مرحلة كان الإسلام مرتبطاً فيها بالعروبة [٢].

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٢): م.س: ص ٨٠ و ٢٧٥ و ٥٠٥ و ٥٢٦.
(٢) م.ن: ص ٨٣.

- كانت النخب العربية، من ضباط وسياسيين وطلبة ومحامين وصحافيين وأدباء، هي العمود الفقري للدعوة القومية [١].

- ركَّزت الدعوات الأساسية للعروبة على الإصلاحات والحكم الذاتي تحت ظل اللامركزي العثمانية الإسلامية [٢]، على الرغم من وجود جمعيات تعدد مساوى الحكم التركي العثماني، وتتهمه بالقضاء على اللغة العربية واغتصاب الخلافة من العرب [٣]. واستمر هذا الجو إلى أن تأسست جمعية الفتاة العربية (١٩٠٩م)، التي كان لها الأثر الحاسم في تاريخ الحركة القومية في مرحلتها التكوينية، وغايتها العمل من أجل استقلال العرب وتحريرهم من الحكم التركي؛ ومنها انبثقت جمعية " العهد" التي ضمَّت إليها عدداً كبيراً من الضباط العرب في الجيش التركي [٤]. وكان لكل من الجمعيتين أثر في دفع الأمير فيصل بن الحسين إلى تفجير الثورة العربية الكبرى في العام ١٩١٦م[٥].

إلى جانب هذا النشاط نشأت الجمعيات والتنظيمات، التي كان بعضها قطرياً، والآخر يحمل بعض سمات التنظيمات القومية.

- **الاتجاهات القومية**: استقطبت ثورة الشريف حسين ضد الدولة العثمانية، جمهوراً كبيراً من الضباط العرب والمثقفين وخريجي المدارس العليا وشيوخ القبائل. و قد ورثت الكتلة الوطنية، في سوريا، عدداً كبيراً منهم، ولأن الكتلة تقوقعت في داخل اتجاهات قطرية، انفصل عنها كثير من الشخصيات، التي أسست عصبة العمل القومي في العام ١٩٣٣م، كمنظمة قومية. لكن العصبة ما لبثت أن فشلت، لأن معظم أقطابها أغرتهم المواقع الرسمية فعادوا إلى الكتلة الوطنية؛ في أعقابها نشأ حزب سياسي، كان سرِّياً، سمي الحزب القومي العربي، انضمت إليه نخبة من كبار الرجالات، لكنه بقي مقفلاً في وجه الجماهير الشعبية، وكان أعضاؤه أكثر صلة بالعروبة العفوية العاطفية[٦].

---

(١) م. ن: ص ٨٠ (المادة: المنتدى الأدبي- جمعية الفتاة العربية)- أيضاً: ص ٨٦.

(٢) م. ن: ص ٨٣.

(٣) م. ن: ص ٨٠ (المادة: الجمعية السورية السرية ١٨٨٠م).

(٤) م. ن: ص ٨٠ (المادة: جمعية الحربية الفتاة ١٩١١م).

(٥) م. ن: ص ٨١.

(٦) السيد، جلال: **حزب البعث العربي**: دار النهار: بيروت: ١٩٧٣: ص ٢١- ٢٩.

تأسس عدد من الأحزاب ذات الاتجاهات القومية في عدد من أقطار المشرق العربي:

- ففي لبنان تأسس حزب الاستقلال الجمهوري في العام ١٩٣١م، وقد دعا إلى استقلال لبنان وعروبته، وعمل على التنسيق مع الحركة الوطنية في سوريا، وضمَّ إلى صفوفه أعضاء مسلمين ومسيحيين [١]. كما تأسس حزب النداء القومي في العام ١٩٣٢م، وكان معبِّراً عن البورجوازية الوطنية، ودعا إلى استقلال لبنان والى الوحدة العربية [٢].

- وفي **سوريا** تأسس حزب الاتحاد السوري في العام ١٩١٨م، وكان معظم أعضائه من الأعيان، ويهدف إلى تكوين دولة سوريا بوحدتها القومية [٣]. أما حزب الاستقلال العربي فقد تأسس في العام ١٩١٩م، وانبثق عن جمعية الفتاة العربية، وفي العام ١٩٣١م وضع الميثاق القومي العربي الذي يدعو إلى الوحدة العربية، وتوحيد الجهود القطرية في سبيل الاستقلال ومحاربة الاستعمار[٤]. كما تأسس حزب الشعب في العام ١٩٢٠م، ودعا إلى إلغاء الانتداب والدعوة إلى الوحدة العربية [٥]. وتأسس في العام ١٩٢٠م ثلاثة أحزاب أخرى هي: حزب الاستقلال، والحزب الديموقراطي، والحزب الوطني السوري، وتميز هذا الأخير بوجود عدد من الأشراف الحجازيين و أصحاب الوجاهات داخل صفوفه، وتميزت جميعها بنزعتها القومية [٦].

- وفي **العراق** أنشئت جمعية العهد في العام ١٩١٣م، وكان أعضاؤها من الضباط الوطنيين الذين خدموا في جيش الشريف حسين وفي الجيش السوري، وكان هدفها استقلال العراق ضمن الوحدة العربية، وطلب المساعدة الفنية والاقتصادية من بريطانيا على أن لا يؤثر ذلك على الاستقلال التام [٧]. كما نشأ حزب الاستقلال، في العام ١٩٤٦م، الذي نادى بالوحدة العربية والدفاع عن عروبة فلسطين وتقوية الجيش العراقي، لكن أعضاؤه انضموا فيما بعد، إلى حزب البعث العربي الاشتراكي [٨].

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٢): م. س: ص ٢٧٥.
(٢) م. ن: ص٥٢٦.
(٣) م. ن: ص٢٦٥.
(٤) م. ن: ص ٢٧٦.
(٥) م. ن: ص٣٢٠.
(٦) م. ن: ص٢٦٥.
(٧) م. ن: ص٨٨.
(٨) م. ن: ص٢٧٥.

- وفي **فلسطين** تأسس حزب الإصلاح العربي الفلسطيني في العام ١٩٣٥م، ودعا إلى استقلال فلسطين وعروبتها وتوثيق العلاقات مع الدول العربية [١].

- **اتجاهات الاستقلال القطرية**: وهي الأحزاب التي نشأت في أقطار المشرق العربي وكانت اهتماماتها محصورة في مسائل قطرية.

- في **لبنان**، دعا حزب الكتلة الوطنية (١٩٤٣م) إلى المحافظة على كيان لبنان وشخصيته، وآمن بأنه دولة عربية ذات شخصية مميزة [٢]. كما تأسس الحزب التقدمي الاشتراكي في العام ١٩٤٩م، و رفع شعارات مطلبية تقدمية، لكنه تميز بوقوفه إلى جانب حركات التحرر العربية [٣].

أما في العام ١٩٥٨م، فقد تأسس، لأسباب انتخابية، أصلاً، حزب الوطنيين الأحرار، وقد اعتبر لبنان دولة عربية ذات سيادة تربطه مع العرب علاقات الأخوة على أساس أداء واجباته في الأسرة العربية من خلال جامعة الدول العربية [٤].

- في **سوريا** عرفت حتى العام ١٩٣٥م أكثر من خمسة وعشرين حزباً، لكن ظهور الكتلة الوطنية في العام ١٩٢٧م، استقطب كبار الملاكين والبورجوازيين، ولعبت الكتلة الدور الكبير في القيادة الوطنية و معارضة الانتداب. أما بعد الحرب العالمية الثانية فتلاشت أكثر الأحزاب و استمر الحزب الشيوعي، والسوري القومي، والكتلة الوطنية؛ لكن الكتلة أخذت تضعف بعد بروز حزب البعث العربي الاشتراكي [٥].

وفي **العراق** تأسس حزب الاستقلال الوطني في العام ١٩٢٤م، وهدفه الدفاع عن المصالح الوطنية في قضية الحدود والنزاع على ولاية الموصل بين العراق وتركيا [٦].

كما تأسست جمعية حرس الاستقلال في العام ١٩١٩م، وهي التي أسهمت في التحريض وإثارة العواطف قبل ثورة العشرين واستخدمت المساجد لهذا الغرض [٧].

---

(١) م. ن: ص٢٩٢.
(٢) م. ن: ص٥١٠.
(٣) م. ن: ص ٢٩٧.
(٤) م. ن: ص٥٣٠.
(٥) م. ن: ص٢٦٥.
(٦) م. ن: ص٢٧٨.
(٧) م. ن: ص٨٥.

- أما في **فلسطين**، فتمحورت جهود الأحزاب واتجاهاتها حول الوقوف في وجه الخطر الصهيوني، منذ العام ١٩٥٩م، بعد تشكيل الحزب الوطني العثماني [١]. وتأسس عدد من الجمعيات الإسلامية- المسيحية الفلسطينية، وكانت أول جمعية قد تأسست في العام ١٩١٨م، وأعضاؤها من الوجهاء والتجار بعض مثقفي يافا، قامت بأعمال الاحتجاج والمعارضة والمظاهرات والعرائض. وقد وافق الانتداب البريطاني على نظام الجمعيات المماثلة في مطلع العام ١٩١٩م، على شرط أن يتجنب مؤسسوها الاعلان عن الاتجاه العروبي. وامتد تأثير هذه الجمعية ليشمل جميع مدن فلسطين، وأخذت بالاضمحلال مع ازدياد سيطرة الشباب على العمل الوطني الفلسطيني [٢]. و تأسس أيضاً حزب الكتلة الوطنية في العام ١٩٣٥م الذي دعا إلى استقلال فلسطين والتمسك بعروبتها [٣].

شاركت الأحزاب والجمعيات والقوى الفلسطينية في مؤتمرات عربية وفلسطينية إلى أن اندلعت ثورة ١٩٣٦م، فانخرط الجميع في صفوفها، وهي الثورة التي ألغت كل الأحزاب والتنظيمات السياسية آنذاك [٤].

- **الأحزاب ذات الاتجاهات الإصلاحية والأهداف الشخصية:**

- وقد تأسس في سوريا حزب الأحرار في العام ١٩٤٤م لمعارضة نفوذ طبقة ملاك الأراضي وعائلات التجار [٥].

- في **العراق** تأسس الحزب الوطني في العام ١٩٢٢م الذي دعا إلى وقف التدخل البريطاني في أمور العراق الذاتية، كما دعا إلى إجراء انتخابات حرة [٦]. وتأسس حزب الأمة في العام ١٩٢٤م، ودعا إلى إنجاز الدستور وانتهاج الحياة النيابية في السياسة[٧].

---

(١) م. ن: ص٢٦٦.
(٢) م. ن: ص٧٦- ٧٧.
(٣) م. ن: ص٥١٠.
(٤) م. ن: ص٢٦٦.
(٥) م. ن: ص٢٧٤.
(٦) م. ن: ص٥٢٨.
(٧) م. ن: ص٢٩٢.

وتأسس حزب الشعب العراقي في العام ١٩٢٥م، وهو حزب سياسي برلماني معارض[١]. وتأسس أيضاً حزب الإخاء الوطني في العام ١٩٣٠م، وكان منهاجه معارضة بعض المواقف الحكومية والعمل على تشجيع الصناعة الوطنية، وكان هدف أعضائه الحصول على المناصب و الكراسي الوزارية [٢]. ولأجل الهدف ذاته تأسس حزب الوحدة الوطنية في العام ١٩٣٤م، وهو تجمع سياسي عمل لجمع الأحزاب لأجل تدعيم أوضاع شخصية داخل الحكم [٣]. وتأسست أيضاً جمعية الإصلاح الشعبي في العام ١٩٣٦م، وكانت تدعو إلى إصلاح سياسي واجتماعي واقتصادي [٤].

- **الأحزاب المرتبطة بسلطات الانتداب**: وهي الأحزاب التي كانت تدعِّم نفسها أو أشخاصها، أو تستقوي، لترسيخ اتجاهاتها الانفصالية، بسلطات الانتداب.

- في لبنان، تأسس حزب الكتائب اللبنانية في العام ١٩٣٦م، وكانت اتجاهاته تقوم على المناداة بالكيان الإقليمي اللبناني، بعيداً عن الانتماء القومي العربي [٥].

وفي العراق تأسس الحزب الحر العراقي في العام ١٩٢٢م، وهو حزب رجعي موال للانكليز [٦]. و تأسس حزب التقدم في العام ١٩٢٥م وهو تجمع نيابي يميني موال للانكليز أيضاً [٧]. و حزب العهد الذي تأسس في العام ١٩٣٠م هو حزب يميني رجعي يتعاون مع الانكليز [٨]. وفي الدائرة ذاتها جاء تأسيس حزب الأحرار العراقي في العام ١٩٤٦م كتجمع سياسي يميني [٩]. وتأسس حزب الاتحاد الدستوري في العام ١٩٥١م، ودعا إلى السير في ركاب الدولتين الفرنسية والبريطانية، وقد ضم إليه العناصر الاقطاعية

---

(١) م . ن : ص٣٢٠.
(٢) م . ن : ص٢٧٥.
(٣) م . ن : ص٥٢٨.
(٤) م . ن : ص٨٢.
(٥) م . ن : ص٥٠٧.
(٦) م . ن : ص٢٩٩.
(٧) م . ن : ص٢٩٥.
(٨) م . ن : ص٥٠١.
(٩) م . ن : ص٢٧٤.

والرأسمالية[١]. وحذا حذوه حزب الأمة الاشتراكي الذي تأسس في العام ذاته (١٩٥١م) وضم إليه الاقطاعيين والرأسماليين ودعا إلى موالاة النظام الملكي والتبعية للاستعمار [٢].

- وفي **فلسطين**، تأسست الجمعية الإسلامية الوطنية في العام ١٩٢١م، و كانت مواقفها تؤيد الانتداب البريطاني [٣]. كما تأسس حزب الدفاع الوطني في العام ١٩٣٤م، وأعضاؤه من البورجوازية الفلسطينية المتساهلة مع الانكليز [٤].

- **الأحزاب الدينية، أو الطائفية السياسية**: هي تلك الأحزاب التي تأسست على قواعد العقيدة الدينية، بأهدافها الفكرية والسياسية؛ أو تلك التي تأسست بمضمون ديني وأهداف سياسية محددة.

- في **لبنان** تأسس حزب النجادة اللبنانية في أوائل الثلاثينات، وكان يمثل الجماعة السنية الإسلامية، مطالباً بتمثيلها في الإدارة والدولة والمصالح العامة، والمطالبة بالحقوق في العلم والتنمية الاقتصادية [٥].

- وفي **فلسطين** تأسست جمعية الإخاء والعفاف في العام ١٩١٨م، وهي جمعية سرية عربية فلسطينية، هدفها العام الحفاظ على الممتلكات العربية والاسلامية، وإرهاب كل من يتعاون مع اليهود و يسهل لهم شراء الأراضي [٦]. كما تأسست جمعية الشبان المسلمين في العام ١٩٢٨م، و هي امتداد لحركة الإخوان المسلمين في مصر، وقد انضم إليها أبرز رجال الحركة الوطنية الفلسطينية، وحاولوا إضفاء صبغة غير سياسية عليها، لتجنب مضايقات حكومة الانتداب البريطاني، وكانت ثوراتها مطلبية؛ وبلغت فروعها عشرين فرعاً، لكنها لوحقت لوجود أعلام كبار من قادة الحركة الوطنية في صفوفها؛ وتدهورت أوضاعها بعد ولادة الأحزاب السياسية الفلسطينية [٧].

---

(١) م. ن: ص٢٦٧.
(٢) م. ن: ص٢٩٢.
(٣) م. ن: ص٨٢.
(٤) م. ن: ص٣٠٢.
(٥) م. ن: ص٥٢٥.
(٦) م. ن: ص٨٢.
(٧) م. ن: ص٧٩.

- وفي **الأردن** تأسس حزب التحرير الإسلامي في مطلع الخمسينات، ودعا إلى التقيد بالدين الإسلامي على أنه دين ودنيا، وقد تميز بمعاداته للحركة القومية العربية [(١)].

- **الأحزاب الإقليمية:** تأسس في لبنان، في العام ١٩٣٢م، الحزب السوري القومي الاجتماعي، ودعا إلى إقامة نظام جديد في سوريا الطبيعية (لبنان، سورية، العراق، فلسطين، الأردن). كما تميز بدعوته إلى فصل الدين عن الدولة. وعلى الرغم من أنه شارك بفعالية في قضية فلسطين، إلاَّ أنه سار في خط معاد لحركة القومية العربية؛ وغيَّر مواقفه، منذ العام ١٩٦٩م، واعتبر أن منطلقاته اشتراكية وليست معادية للعروبة [(٢)].

ثانياً: الجزيرة العربية:

سادت في الجزيرة العربية، بشكل عام، الاتجاهات الدينية السلفية، والقبلية العشائرية. فكانت السلفية- العشائرية ثنائية التفت تحت لوائها القبائل كافة، ودخلت في صراعات متواصلة؛ و استطاعت الأقوى بينها أن تستلم السلطة. وقد تشابهت أنظمة الحكم إلى حد كبير، في كل ممالك وإمارات ومحميات الجزيرة.

في ظل هذه الأجواء، مُنِعَت الأحزاب السياسية من العمل. ولأنه لم تستطع السلطة العثمانية، والانتدابات الأجنبية، أن تحقق استيلاء مباشراً على هذه المنطقة، فقد اكتسبت واقعاً سياسياً واجتماعياً متميزاً عن الأقطار العربية الأخرى.

عرفت الجزيرة العربية دولتين أساسيتين هما: المملكة العربية السعودية، والمملكة المتوكلية اليمنية.

- ففي **السعودية،** سيطرت الحركة الوهابية على الحجاز بشكل تام منذ العام ١٩٢٤م، وتوطد تحالفها مع الولايات المتحدة الأميركية منذ العام ١٩٤٠م، كضمان لحمايتها. والحركة الوهابية هي دعوة دينية سلفية دعت إلى تخليص الإسلام- كما تحسب- من العقائد والعبادات غير السليمة التي علقت به عبر التاريخ الطويل.

---

(١) م. ن: ص٥٢٥.

(٢) م. ن: ص ٣٠٨- ٣٠٩.

- أما في **اليمن** فقد سيطرت، منذ الأساس، علاقات التوتر منذ العام ١٥٦٨م بين الأسرة الإمامية والارستقراطية الزيدية وبين السلطة العثمانية [١].

وعلى الرغم من قيام الثورات العديدة التي أسهمت فيها الجماهير الشعبية بمختلف فئاتها وطبقاتها الاجتماعية، بدون الالتفات لقضية التباين المذهبي [٢]؛ كانت الحرب الأهلية دائماً بالمرصاد، و هي الثغرة التي كان يتسلل منها الأتراك لاستعادة سيطرتهم على المنطقة[٣].وسبب الحروب الأهلية، يعود إلى انقسام المجتمع اليمني إلى طبقة الاقطاع من الأئمة، ومشايخ القبائل، ورؤساء العشائر، والإمامة الزيدية، و الإدريسية؛ فكان المتضرورن من الاتفاقات، بين السلطة الحاكمة والقوى الخارجية (الأتراك- البريطانيون)، يثورون ضد المستفيدين [٤]، وكان البعض منهم يتحالف مع القوى الخارجية للقضاء على خصمه [٥].

نالت اليمن استقلالها في العام ١٩١٨م، كان زعيمها هو الزعيم الديني القائد الأعلى للزيدية، وهو ملك البلاد، ومنصبه الديني يعطي الأولوية للدين على السياسة[٦].

في اليمن مائة وسبع وستون قبيلة، لكل منها قوانينها وأعرافها وتقاليدها غير المكتوبة، وهي منغلقة على نفسها. لها أراضيها الخاصة وقوتها المسلحة، يتشبث أبناؤها باستقلاليتهم ويعتمدون على الغزو [٧].

حُرِّمت الأحزاب السياسية من العمل في ظل نظام الإمامة [٨]، وتشكلت المعارضة اليمنية من الشافعية وكبار التجار والارستقراطية، وهي لم تكن متجانسة، وكانت اتجاهاتها دينية [٩]. فأول مجموعة للمعارضة تشكلت في الثلاثينات من القرن العشرين، من

---

(١) علي، صادق عبده: م.س : ص ٢١.
(٢) م.ن : ص٢٥.
(٣) م.ن : ص ٢١.
(٤) م.ن : ص٥٢
(٥) م.ن : ص٥٣.
(٦) م.ن : ص٧٧.
(٧) م.ن : ص٧٩.
(٨) م.ن : ص١٠٣.
(٩) م.ن : ص١٠٤.

طبقة المثقفين والقيادة الدينية والتجار والذين يتحدرون من اسر إقطاعية، من زيود وشوافع (نسبة إلى الزيدية والشافعية)، وانتقدوا الإمامة بحجة إساءتها لقوانين الشريعة الإسلامية[1].

وفي الستينات، انهارت المملكة المتوكلية اليمنية، بتأثير من المد القومي الناصري، بشكل أساسي، وتحولت اليمن، بعد انقسام المعارضة فيها، إلى يمنين: الأول شمالي يتسم بالتطلعات القومية، أما الثاني فجنوبي اعتنق الاتجاهات الماركسية الشيوعية.

وعلى العموم، لم تعرف الجزيرة العربية الأحزاب السياسية، وكانت مشكلاتها وواقعها متميزة عن مشكلات وواقع الأقطار العربية الأخرى. لكنه أخذت اليمن، منذ الستينات، تشهد تطوراً جديداً، بفعل تأثير المد القومي، باتجاه تأسيس الجبهات والحركات والأحزاب السياسية.

- **ثالثاً: وادي النيل:**

كانت هناك حالات من الترابط شكَّلت علاقة بين وادي النيل، ومصر بشكل خاص، وبين أقطار المشرق العربي، انطلاقاً من مؤثرين:

الأول: كانت مصر محطة للكثير من النخبويين الآتين من المشرق العربي، فهي كانت مكاناً يطمئن إليها الهاربون من وجه الملاحقة التركية. وكانت صحفها منبراً، وأنديتها محطة لتزاوج الاتجاهات. وإن كانت التنظيمات والأحزاب القومية غائبة عن الساحة المصرية، إلاَّ أن المشاعر القومية كانت مهيأة لاستقبال شعارات ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢م.

الثاني: كانت خطوط التماس مع القضية الفلسطينية، المؤثر الأساس في تفجير ثورة تموز/ يوليو؛ و بفعل عمق المشاعر القومية، استقبل المصريون و احتضنوا قضية فلسطين بحرارة ملفتة، وشكَّلت جزءاً مهماً من تاريخهم.

---

(١) م.ن: ص١٠٥.

أما طبيعة الاتجاهات الحزبية، فكانت كما يلي:

- **اتجاهات الاستقلال القطرية:**

- في مصر، تأسس حزب مصر المستقلة في العام ١٩٠٨م، وضم إلى صفوفه بعض الأقباط، وكان أعضاؤه من الأغنياء والوجهاء من ذوي السلطة والنفوذ. وكانت شعاراته: استقلال مصر، تحقيق الرخاء الاجتماعي والاقتصادي، وتحقيق الصداقة مع بريطانيا [١]. كما تأسس حزب الوفد في العام ١٩١٨م، واستمر حتى العام ١٩٣٥م، قاد الحركة الوطنية الديموقراطية حتى أواخر الأربعينات، وسعى بالطرق السلمية لنيل الاستقلال، وقد وحد بين المسلمين والأقباط [٢].

وكان هدف حزب طليعة العمال والفلاحين، الذي تأسس في العام ١٩٤٦م، كحزب سياسي ماركسي، العمل من أجل المسألة الوطنية والكفاح الاقتصادي للعمال[٣]. وكان هناك تجمع للماركسيين تأسس تحت اسم الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني في العام ١٩٤٧م، واستمر حتى العام ١٩٦٥م، وكانت أهدافه: إجلاء المستعمر، والكفاح المسلح، ورفض الأحلاف العسكرية، وتأميم قناة السويس، وإطلاق الحريات السياسية، وتحديد الملكية الزراعية [٤]. وقد تأسست، أيضاً، حركة أنصار السلام في العام ١٩٥٠م، وتعلق نشاطها بطرد المستعمر والكفاح ضد سياسة ربط مصر بالأحلاف العسكرية [٥].

- وفي **السودان**: كانت الحركة الاستقلالية متأثرة بما يجري في مصر. فتأسست منظمات سياسية أخذت تطالب بجلاء بريطانيا منذ العام ١٩١٨م. وكان من أبرز تلك المنظمات مؤتمر الخريجين، الذي تأسس في العام ١٩٣٨م واتحاد المعلمين السودانيين، الذي أخذ يطالب بالوحدة مع مصر، وتؤيده طائفة الختمية. كما تأسس أيضاً حزب الأشقاء في العام ١٩٤١م [٦].

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج٢): م. س: ص ٥١٩.
(٢) م. ن: ص٥٣٠.
(٣) م. ن: ص٤٨٨.
(٤) م. ن: ص٢٢٨.
(٥) م. ن: ص٢٢٤.
(٦) م. ن: (**ج٣**): ص ٢٧١.

- **الأحزاب الإصلاحية :**

- في **مصر** كان حزب الإصلاح، الذي تأسس في العام ١٩٠٦م، يطالب بنظام قائم على المبادئ الدستورية، ويعمل لتعميم التعليم وزيادة عدد المصريين في أجهزة الدولة. وكانت سياسته موالية للخديوي، وللاحتلال البريطاني [(١)]. أما حزب الأمة فتأسس في العام ١٩٠٧م، وكان أعضاؤه من الارستقراطيين وكبار الملاكين والرسميين؛ ومن شعاراته منح سلطات أوسع للمجلس التشريعي [(٢)]. وجاء تأسيس — حزب الأحرار الدستوريين (١٩٢٢هـ/١٩٥٣م) ممثلاً مصالح كبار ملاك الأراضي، وكان منهجه الاعتدال ومخاصمة التشدد في تحقيق المطالب الوطنية، وكانت علاقاته طيبة مع الانكليز، أما علاقاته مع الملك فقد تراوحت بين الخصومة والتحالف [(٣)]. أما حزب الاتحاد فتأسس في العام ١٩٢٣م، وكان برنامجه المطالبة بالاستقلال والولاء للعرش والنهوض العام، و قد كان منافساً لحزب الوفد [(٤)]. وتأسس حزب الفتاة في العام ١٩٣٣م واستمر حتى العام ١٩٥٣م، وكان شعاره (الله، الوطن، الملك) [(٥)]. وتأسس حزب الكتلة الوفدية في العام ١٩٤٢م، وتركَّز نشاطه على المنافسة من أجل المناصب الحكومية[(٦)].

- **الأحزاب الدينية :**

- في **مصر** تأسست جماعة «الإخوان المسلمين» في العام ١٩٢٨م، واتخذت شعار العودة إلى الماضي، وتجديد شباب الأمة الإسلامية، وبناء الوطن الإسلامي بقيادة حركة إصلاح ديني إسلامي، لأن ذلك هو الحل الأمثل لمشكلة مصر ومشكلات العالم العربي[(٧)].

---

(١) م. ن : (**ج٢**): ص ٢٩٢.
(٢) م. ن : ص٢٩٣.
(٣) م. ن : ص٢٧٤.
(٤) م. ن : ص٢٦٧.
(٥) م. ن : ص٥١١.
(٦) م. ن : ص٥١٠.
(٧) ميتشل، ريتشارد: **الإخوان المسلمون** : دار القلم: بيروت: ١٩٧٨ : ط١ : ص ٢٨ : (ت: عبد السلام رضوان).

- في **السودان**: تأسس حزب الأمة في العام ١٩٤٣م، وهو الوجه السياسي لطائفة الأنصار، يدعو لاستقلال السودان حسب نظام إسلامي [١]. ثم تبعه تنظيم للإخوان المسلمين في العام ١٩٤٦م، وهو امتداد لتنظيم الإخوان في مصر [٢].

- **رابعاً: المغرب العربي:**

لم تكن أقطار المغرب العربي ذات اهتمامات قومية عربية فكرية نظرية، وإنما كانت المؤثرات الشعورية هي السائدة، بعضها له علاقة بالخلفيات الدينية الإسلامية، والبعض الآخر له علاقة بالتعاطف والانفعال مع ما كان يصل إليها من أخبار الثورات: الرفض لسلطات الانتداب في المشرق العربي؛ أو بما كانت تنقله نخب الحركة الوطنية، بشكل خاص، عندما لجأ بعضهم من المغرب و الجزائر وتونس إلى القاهرة. وكان من أهم تأثيرات تلك المرحلة أنها شكّلت الدافع لكي تطرح النخب الوطنية شعارات الوحدة بين أقطار المغرب العربي.

عرفت منطقة المغرب العربي أحزاباً تراوحت اتجاهاتها بين الحركة المطلبية، الاجتماعية والاقتصادية، على أساس الحكم الذاتي في إطار الدولة الفرنسية، وأحزاباً أخرى، وفي مراحل لاحقة للحركة المطلبية، أخذت ترفع شعارات الاستقلال التام.

- **الأحزاب ذات الاتجاهات الاستقلالية:**

- في المغرب الأقصى، تأسس حزب الاستقلال في العام ١٩٣٤م، وكان أعضاؤه من بورجوازية المدن والمثقفين اليساريين و البورجوازية التجارية الحديثة، وقد رفع شعار استقلال المغرب[٣]. أما في أوائل الخمسينات فقد تأسس حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، و هو أهم وأوسع حزب سياسي تقدمي في المغرب، التزم بالنضال من أجل تحرير البلاد من الاستعمار، عسكرياً واقتصادياً، كذلك من أجل الديموقراطية والإصلاح الزراعي وتحقيق العدالة الاجتماعية [٤].

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج٣): م. س: ص ٢٧١.
(٢) م. ن: ص٢٧١.
(٣) م. ن: (ج٢): ص٢٧٧.
(٤) م. ن: ص٢٧٢.

- وفي الجزائر تأسس حزب «نجم شمال أفريقيا» في العام١٩٢٣م، وكان شديد الصلة بالشيوعية العالمية؛ لكنه في العام ١٩٣٧م- حدثت القطيعة بينهما بعد أن عارض الحزب الشيوعي الفرنسي برنامجه الذي ينص على الاستقلال التام [١]. في عام القطيعة، أيضاً، أي في العام ١٩٣٧م تأسس حزب الشعب الجزائري الذي رفع شعار المعارضة المطلقة للاستعمار الفرنسي، ورفع شعار المطالبة بالاستقلال التام، وعدم التعاون مع السلطات الفرنسية [٢]. لكن إلى جانب هذه الاتجاهات، وبعد تأسيس الأحزاب الاستقلالية، نشأت في الجزائر أحزاب أخرى تطالب بالاستقلال لكن بحكم ذاتي في ظل دولة فرنسية. وهذا ما فعله حزب «أصدقاء البيان و الحرية» الذي تأسس في العام ١٩٤٤م؛ وكانت مبادؤه تنص على تسهيل نشوء أمة جزائرية، وإنشاء نظام جمهوري، ذات استقلال ذاتي، وترتبط إدارياً بدولة فرنسية معادية للاستعمار [٣]. وحذا حذوه حزب الاتحاد الديموقراطي، الذي تأسس في العام ١٩٤٦م، لكنه كان يهاجم مساوئ الفرنسيين ويطالب بالمساواة ونوع من الحكم الذاتي. وكان معظم أعضائه من الجزائريين المتشربين بالثقافة الفرنسية ومن أصحاب الميول الليبرالية الغربية [٤].

- أما في **تونس** فقد نشأ حزب الدستور في العام ١٩٢٠م، وكان أعضاؤه من الوطنيين المتحدرين من طبقات المجتمع العليا، أو من المثقفين العرب، الذين شعروا أن الاستعمار الثقافي يهدِّد شخصيتهم القومية والثقافية [٥]. إلى أن تأسس الحزب الدستوري الجديد، في العام ١٩٣٣م، الذي سلك طريق النضال من أجل الاستقلال [٦].

ب- الانفصالية- القطرية حالة تاريخية ذات جذور قبلية ودينية ومذهبية وعرقية وطبقية: بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، كمرجعية سياسية توحيدية؛ راحت السمات القطرية/ الدويلاتية تتوالد عن الاشكاليات الناتجة عن الاثنيات الدينية، ورواسب الاثنيات القومية، إضافة إلى التعدديات الطبقية- الاجتماعية والمذهبية والقبلية.

---

(١) م. ن: ص٥٢٥.
(٢) م. ن: ص٣١٧.
(٣) م. ن: ص٢٩٢.
(٤) م. ن: ص٢٦٩.
(٥) م. ن: ص٣٠٠.
(٦) م. ن: ص٣٠٢.

لكن هذه السمات لن تشكّل وحدة متماسكة أثّرت، بمستوى واحد، على واقع الاتجاهات الانفصالية / القطرية في جميع الأقطار العربية؛ وإنما كان لكل ولاية/ قطر خصوصية. فبعضها ارتبط بالدين، وبعضها الآخر بالمذهبية، أو العرقية أو الطبقية... لكن بمجموعها شكّلت إطاراً أثّر في مسيرة العمل القومي الوحدوي. والى أن تتحدد السمات بشكل أدق، من خلال أبحاث متخصصة، نرى أن السمات كانت التالية:

- في لبنان، مثلاً، ارتبط الولاء للطائفة بالولاء للوطن، قياسا على ارتباط القومية بالملة في العصر العثماني؛ وارتباط القومية العربية بالدين الإسلامي.

ارتبطت الوطنية اللبنانية بالولاء للطائفة المسيحية، عند قطاع من المسيحيين، كردة فعل لربط الولاء للقومية العربية بالولاء للدين الإسلامي. ولما جاءت الارساليات الأجنبية المسيحية إلى لبنان، فإنما كان دورها أن تغذي هذا الشعور بسبب ما وجدته من اتجاهات إسلامية كانت تربط بين العروبة والإسلام، أو لأنها كانت تتجه نحو العروبة بسبب من إسلاميتها.

لكن الشعور بالعلاقة بين المسيحية ولبنان كان يضعف كلما خَفَت الشعور عند المسلمين بإسلامية العروبة. و كان الدليل الأبرز على ذلك، عندما تقبَّل المسلمون في لبنان الكيان الجديد منذ العام ١٩٣٦م. واستناداً إلى ذلك، نحسب أنه كلما اشتد التيار الداعي إلى العروبة بمضامين طائفية أو دينية، ترتفع حدة انفعال التيار القطري/الانفصالي، ونراه يضعف ويتراجع كلما ابتعد التيار القومي عن ربط اتجاهاته بالمضامين الدينية.

إن التاريخ السوداني يلتقي، في بعض جوانبه، مع الاشكالية التي حصلت في لبنان بين القومي/ القطري والديني. ولأن خصوصيات الوضع اللبناني تتميز بالتداخل السكاني بين الطوائف إلى حد واضح، فهو يختلف عن الوضع في السودان، الذي يوجد فيه فرز سكاني واضح (الجنوب المسيحي والشمال الإسلامي).

أدى التداخل السكاني للطوائف في لبنان، إلى التخفيف من المشكلة بوقت قياسي للأسباب التالية: التداخل و التوازن السكاني بين الطوائف- المؤثرات الفكرية السياسية الحديثة، خاصة مفاهيم الديموقراطية والعلمانية، السائدة في لبنان.

أما في السودان، فهناك فر ز سكاني واضح، وهناك لا توازن في العدد والقوى، وهناك ابتعاد تاريخي عن المؤثرات الفكرية و السياسية الحديثة. فمشكلة السودان قد تبقى

مستمرة إلى آماد بعيدة إذا لم تكسر، على الأقل، حلقة من حلقات الدائرة المغلقة، خاصة وأن النهج الإمبريالي المعادي للاتجاهات الوحدوية يتابع تأثيره في التحريض والتعبئة. ويأتي على رأس الحلقات التي يمكن كسرها، للخروج من تلك الدائرة، هو البدء بحلقة الأساس الفكري المغلق الذي تمارسه الحركة الإسلامية في السودان.

ففي لبنان، أيضاً، إلى جانب التيارين: القطري- المسيحي، المؤيَّد من شخصيات إسلامية (لأسباب غير دينية)، والقومي- الإسلامي، كانت تبرز تيارات أخرى قومية إصلاحية تجمع بين مسلمين ومسيحيين؛ فعلى الرغم من ضعف تأثيرها، في تلك المرحلة، إلاَّ أنها كانت تبذر بذراً جديداً، لن يكون في المستقبل إلاَّ ذا فائدة تؤثر في تعبيد مسالك إيجابية للفكر القومي العربي.

- أما في أقطار المشرق العربي ووادي النيل والمغرب العربي، فقادت الحركات الاستقلالية نخب من الطبقات الاجتماعية والعائلية والبورجوازية، لكن هذه الطبقات كانت تمارس الدور الأساس في الاستغلال الطبقي- الاجتماعي، وكانت لها مصلحة في خوض معارك الاستقلال السياسي، لأنه من الطبيعي أن تشعر بحاجتها لاستخدام السلطة بدون مشاركة القوى الأجنبية. أما الطبقات الدنيا فتلقت الاضطهاد الطبقي من الطبقات الاجتماعية العليا، والاضطهاد الأجنبي المهيمن على السلطة السياسية؛ وعلى الرغم من ذلك كانت مواقف الطبقات الدنيا تصب في دعم معارك النخب الاجتماعية والسياسية (الطبقات العليا) ضد الوجود الأجنبي بهدف تحقيق الاستقلال السياسي.

أن مصلحة الطبقات العليا بالاستئثار بالسلطة بدون القوى الأجنبية، ومساندة الطبقات الدنيا لمعارك الاستقلال السياسي، هو تغليب للوطني/القومي على أية أهداف أخرى. ففي النتائج العامة تحصل الطبقات العليا على مكسبين: التحرر السياسي من الأجنبي، والاستئثار بالسلطة. أما الطبقات الدنيا فتكسب معركة الاستقلال السياسي ضد الأجنبي، وتؤجل معركة التحرر الطبقي.

لكن ما نحسبه شاذاً، في مرحلة كهذه، هو موقف قطاع من الطبقات العليا التي تقف إلى جانب القوى الخارجية، ظناً منها أن عامل الاستقواء بالخارج يؤمن لها وجوداً دائماً على رأس السلطة، متناسية خيانتها للوطني في سبيل الطبقي، فهي، في مثل هذه الحال، تخسر الوطني والطبقي معاً.

فالتمييز بين نخب الاستغلال الطبقي ونخب الخيانة الوطنية، يجب أن تكون ماثلة في التحليل الموضوعي أهمية ترجيح أية معركة يمكن أن تخاض أولاً.

لم تكن هناك آراء متعددة، تبلغ حدود التناقض، حول تحديد هذه الأولوية، لأن معظم الاتجاهات حسمت موقفها إلى جانب إعطاء أولوية للنضال الوطني، لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية:

- فالأسباب الموضوعية تقتضي أنه كلما تعرض استقلال قطر للخطر الخارجي، تصبح كل طبقات المجتمع، في هذا القطر، معنية بالدفاع عن المصير، لأن مصير الجميع يصبح مهدداً.
- أما الأسباب الذاتية، فلأن قيادة معركة الحصول على الاستقلال، أو معركة الدفاع عنه، في ظروف مشابهة للتي نبحث فيها، حيث يسود التخلف في الوعي والثقافة في صفوف عامة الشعب، تحتاج إلى رؤية سياسية واضحة والى من يستطيع التبشير بتلك الرؤية، ووحدها الطبقية النخبوية هي التي يمكن أن تمارس قيادة تلك المعركة.

فالتناقض الطبقي الاجتماعي، بلا شك، له وجه اجتماعي قهري، تستغل فيه طبقة طبقةً أخرى؛ و هو يتناقض مع مبدأي المساواة والعدالة بين أفراد المجتمع، والصراع من أجل إلغائه له ظروف وشروط، ومن أهمها: توفر الاستقلال السياسي، أي تأمين الحماية من المطامع الخارجية، إذ ذاك يأخذ الصراع الطبقي مسيرته الطبيعية، لأن لكل مرحلة تناقضاتها الخاصة بها، ووسائل الصراع تصاغ على أساس التناقضات الموجودة.

كان دافع الذين أعطوا أولوية للاستقلال السياسي، في ظل خضوع الأمة/ الوطن للسيطرة الخارجية، هو ضرورة تكاثف كل الطبقات في سبيل التحرير...

وكان دافع الذين أعطوا أولوية للصراع الطبقي هو أن يخوضوا، في وقت واحد، معركة الخلاص من السيطرة الخارجية وسيطرة قوى الاستغلال الطبقي، وهو نظرياً حلم جميل. لكن الصراع الطبقي، في مرحلة الاستقلال السياسي، لن يكون إلا إضعاف لأواصر الوحدوية الداخلية في مواجهة العدوانية الخارجية...

وإذا كان يقال بأن على الطبقات المسحوقة، في أثناء خوضها لمعارك الاستقلال السياسي، أن لا تطمئن لإخلاص الطبقات المستغِلّة؛ فإننا نجد أن في التاريخ ما يدل على

أن معارك الاستقلال كانت تخضع لقيادة وتوجيه النخب من الطبقات الاجتماعية والسياسية العليا. لكن بقاء هذه الطبقات في مواقعها السلطوية والطبقية أمر مرهون بقوة أو ضعف الوعي الشعبي (الطبقات المستغَلَّة)، وقدرتها على إلغاء هذا التناقض. من هنا نتساءل: ألم تتلاش الأحزاب ذات القيادة البورجوازية والاقطاعية، عندما أخذت الأحزاب القومية والتقدمية الاشتراكية تنتشر بين الأوساط الشعبية ؟

- كان للتيارات الدينية أثر واضح في قيادة الثورات الاستقلالية، أو المشاركة فيها، كمثل الذي حصل في العراق (ثورة النجف)، وفلسطين (مؤتمر علماء المسلمين)، والجزائر (جمعية العلماء المسلمين)، وفي مصر التي استقوت فيها الحركة الوطنية المصرية بتيار (الجامعة الإسلامية)...

فحيثما كانت حركات الاستقلال القطرية تجمع ما بين الطبقات الاجتماعية من جهة، وما بين الوطني والديني من جهة أخرى، نجد أنها اكتسبت سمات وطنية لتؤسس لأنماط و أنظمة سياسية تحمل بذور الوحدوي الوطني من خلال المؤسسات السياسية، كما أنها تحمل بذور التطور بشكل متصاعد مع التطور والتقدم الحضاري للمجتمع الوطني.

وعلى العكس من ذلك، نرى أن التيارات السلفية، التي حصَّلت استقلالها السياسي بدون مشاركة من أحد، كما حصل في السعودية على أيدي الدعوة الوهابية مثلاً، استفردت بالسلطة السياسية وأقامت نظاماً دينياً إسلامياً مذهبياً، واستبعدت إنشاء المؤسسات السياسية الحديثة؛ وبمعنى آخر منعت إنشاء مثل هذه المؤسسات. وفي المقابل عمَّقت النظام الاجتماعي العشائري والطبقي، وأوغلت في قطريتها، وامتنعت عن قبول أية وحدوية لها الطابع القومي، كما أنها امتنعت عن قبول أية وحدوية إسلامية، وعزلت نفسها عن كل الدعوات التحديثية لأسباب عدة، فيها الذاتي وفيها الموضوعي:

- فالأسباب الذاتية، هي أن المجتمع القبلي/ العشائري، لن ينخرط فى مجتمع توحيدي ديموقراطي.
- أما الأسباب الموضوعية، فهي أنه لا يمكن الخضوع إلاَّ لنظام ديني إسلامي قائم على الشريعة الإسلامية عموماً، وعلى التعاليم المذهبية الوهابية خصوصاً. فمثل هذا النظام، وغيره من الأنظمة القائمة على أسس سياسية إسلامية مذهبية، لن ينخرط تحت إمرة أية مرجعية وحدوية قومية، أو حتى تحت إمرة أية مرجعية وحدوية إسلامية.

هذه السمات التي يتميَّز بها النظام المذهبي، هي سمات انفصالية/ قطرية؛ فهو إما أن يكون كما هو أو لا يكون، وبالتالي فهو غير خاضع لقانون التطور، ما لم يحصل أي تغيير في بناه الاجتماعية والفكرية.

إن النموذج السوداني، كان يمكن أن يتقارب بالدرجة مع هذا النموذج، لولا أن الحركات والاتجاهات التحديثية قد دخلت إلى السودان عبر البوابة المصرية المنفتحة على تلك الاتجاهات.

لكن الحركات الاستقلالية في المغرب العربي اتَّسمت بعمق العلاقة النفسية بين الوطنية والإسلام؛ وتعود أسباب ذلك إلى عمق المشاعر العدائية التي ولدتها حركات الاستيلاء الأوروبي- المسيحي في نفوس المغربيين العرب- المسلمين تجاه الاستعمار أولاً، وهويته المسيحية المرتبطة بالوجه الاستعماري ثانياً، السبب الذي رسَّخ لدى سكان المنطقة شعوراً ودافعاً للربط بين وطنيتهم وإسلاميتهم.

وبالإجمال فقد أثارت المرحلة الاستقلالية القطرية عدداً من الاشكاليات التي تعيق تطور الحركة القومية، ومنها:

- إشكالية الربط بين القومية والدين، وإدماج العلاقة بينهما كما كان حاصلاً في العصر العثماني، إذ كانت ملة الفرد تدل عل قوميته؛ فكان من نتائجها التناقض الذي حصل في لبنان، مثلاً، بين اللبنانية المسيحية والعروبة الإسلامية. وهذا ما يحصل في السودان وإن كان يتميز بعدد من السمات الخاصة به.
- إشكالية الإثنيات الاجتماعية، الطبقية- الطبقية. على الرغم من أنها لم تبرز كإشكالية في مرحلة النضال في سبيل الاستقلال، إلاَّ أنها برزت بعد مرحلة الاستقلال السياسي، عندما سيطرت الطبقات العليا على السلطة السياسية. كما حصل في العراق وسوريا ومصر...
- إشكالية سيادة النظام السلفي المذهبي المحمي بالعشائرية والقبلية. كما حصل في السعودية واليمن.
- إشكالية النظرة إلى التطابق بين الديني والقومي، وهي سائدة في المغرب العربي؛ فالفكرة القومية فيه تعني الإسلام نفسه، والعربي هو حكماً المسلم والعكس بالعكس.

فحيثما تشارك الديني والوطني في معارك الاستقلال السياسي تذوب الإثنية الدينية- الوطنية لصالح سيادة النظام العلماني، لكنه عندما تعجز السلطة الوطنية العلمانية عن

الغاء هواجس الخوف المتبادل بين الاثنيات الدينية، أو عن إحداث مصالحة بينها، أو بالتالي عندما تعجز عن تأمين العدالة والمساواة الطبقية، فإنها دائماً تترك مساحة فراغ يتسلل إليها أي اتجاه ويعمل على ملئها وتعميقها، ويرفع شعاراته السياسية أو العقائدية المعترضة، لتصبح مادة أساسية في التحريض والتعبئة، وتصبح مصدراً أساسياً لإثارة المتاعب في وجه السلطة الحاكمة.

نحن نحسب أن المرحلة القطرية/ الدويلاتية، كانت سمة من سمات المجتمع العربي- الإسلامي، سادت في أغلب محطاته التاريخية لأسباب منها: أن النخبوية الطبقية العليا، كانت السبَّاقة دائماً لوعي مصلحتها، وكانت الأقدر على إنتاج القادة؛ إضافة إلى أنها تمتلك إمكانيات الدفاع عن مصالحها.

إن هذا لا يعني أن تستسلم الاتجاهات التقدمية الوحدوية، سواء منها المتطلعة إلى تحقيق مرجعية وحدوية قومية، أو تلك المتطلعة إلى تحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية. لكن عليها أن تميز بين أن تنشُدَ الانقلاب السريع، وهو حتماً سوف يُحِلُّ نخبة مكان أخرى، وبين أن يكون الهدف هو العمل على تطوير الوعي الشعبي بقصد التأسيس (للمجتمع النخبة) كبديل لنخب المجتمع.

إن توليد المجتمع النخبة على الصعيد المرجعي الوحدوي القومي، أو على الصعيد السياسي والاجتماعي، سوف يستبدل تأثير الأقلية الواعية/ النخبة، بتأثير الأكثرية الواعية/المجتمع. وهذا يعني في المفهوم التغييري تأسيساً للبنى البشرية وتوسيعاً لدوائر النخبة، بحيث تكثر الخيارات وتتسع.

وكما أن التأسيس للمجتمع القطري يتمُّ عبر استبدال نخب المجتمع بالمجتمع النخبة، كذلك يتم الانتقال من المرحلة القطرية إلى المرحلة القومية، ليس عبر الانقلاب السريع الذي قد يعرِّض قطراً ما للخضوع إلى سيطرة قطر آخر، وهذا هاجس تاريخي مزمن، وإنما يتم العمل على توليد المجتمع القومي الواعي الذي يجد، نظرياً على الأقل، أن المرحلة القومية هي حاجة ضرورية لحماية المكتسبات القطرية وليست عبئاً عليها أو مصدراً لخوفها.

صحيح أن من أهم عوامل التوحيد القومي هي: اللغة والتاريخ، وهي التي أعطت للقومية العربية مكوِّناتها الموضوعية؛ لكن إذا كان هناك اتفاق حول أهمية تأثير اللغة

العربية في التكوين القومي، إلاَّ أن عامل التاريخ كان مشوباً ببعض نقاط الاختلاف؛ ويعود السبب إلى أن مظاهر التناقض بين المجتمعات القديمة، التي شكَّلت أسساً للمجتمع العربي، بتعددياتها القومية والدينية وخصوصياتها التاريخية، كانت عوامل أسهمت في صياغة علاقات مشوبة بالحذر على الرغم من توحدها العقائدي- الديني، وهذا الحذر كان دائماً وراء التمييز بين التاريخي- العقائدي والتاريخي- السياسي.

إن خصوصيات التاريخ، التي كان سببها الخصوصيات الجغرافية بين مناطق (المشرق والمغرب ووادي النيل والجزيرة العربية)، وبعد أن انعدمت الهجرات البشرية بين المناطق، التي عرفتها المراحل الأولى من التاريخ العربي- الإسلامي، أخذت تتشكل متَّخِذَة ثوب الخصوصيات العرقية والاجتماعية (القبلية والاقطاعية والعشائرية والمذهبية).

على الرغم من تلك الخصوصيات التاريخية التي حملت، أو ما زالت تحمل الاتجاهات الانفصالية/الدويلاتية، كان التاريخي- العقائدي (الإسلام) يمثل المرجعية الوحدوية السياسية لكل الاثنيات القومية والدينية والمذهبية؛ فالاتجاهات الانفصالية/ الدويلاتية كانت في أسوأ حالاتها، مرتبطة مع المركز المرجعي السياسي (الخلافة) بالولاء والطاعة والجزية.

كان الإسلام هو المؤثر الفاعل في صياغة التاريخ الوحدوي للمنطقة العربية، وكان له الأثر في تعميق الشعور الوحدوي، السبب الذي طبع العلاقة بين القومية والدين (العروبة والإسلام) إلى حدود الاندماج، فبدا الإسلام وكأنه يصنع التاريخ العربي لوحده، في الوقت الذي كانت تتفاعل فيه، وبحدود غير منظورة، عوامل الاثنيات الدينية الأخرى غير الإسلام. تلك الاثنيات لم تفقد الأمل في أن يكون لها دور ما يبعد عنها حالة التهميش، التي كانت تمارسها المرجعية الوحدوية الإسلامية، عقائدياً وسياسياً.

كانت الاثنيات الدينية، غير الإسلام، لا تشعر بالانجذاب، لأسباب عقائدية، نحو المرجعية الإسلامية الوحيدة، حتى على الرغم من أنها كانت خاضعة لوحدويتها السياسية (سلطة الدولة الإسلامية) لأسباب قسرية، فموقفها هذا نابع من أنه غير معترف لها بالمساهمة في صنع التاريخ.

استناداً إلى ذلك، انقسم العرب، نفسياً، إلى فئتين:

الأولى: فئة العرب المسلمون: تشعر بأن التاريخ العربي الإسلامي هو تاريخها، والأمجاد أمجادها، فارتبط عندها العقائدي- الديني بالتاريخي- السياسي.

أما **الثانية** فتشعر أنها تقف على حافة ذلك التاريخ، فهي لا تتحمس له ولا تنجذب إليه إلاَّ بالمقدار الذي يتحرر فيه من أحادية التأثير العقائدي الإسلامي؛ كما أنها تتطلع إلى المشاركة والمساهمة في صنعه؛ وهي لا تملك خياراً آخر، بحكم ارتباطها القومي باللغة والجغرافيا والاقتصاد، وهذه الفئة هي من العرب غير المسلمين، الذين كانوا يشعرون بالانفصام بين العقائدي الديني، والتاريخي السياسي.

لكن لا بد من التمييز أن المسلمين، الذين ارتبط التاريخي- السياسي عندهم بالتاريخي العقائدي، لم يكن هذا الارتباط متساوياً عند جميع مذاهبهم وعرقياتهم، فالبعض لم يستطع الانصهار تماماً في المرجعية الوحدوية السياسية لأسباب عرقية؛ والبعض الآخر لم يستطع الانصهار تماماً في المرجعية الوحدوية الدينية لأسباب مذهبية.

كانت المؤثرات العرقية والطبقية والمذهبية، حجر الأساس في تنمية الاتجاهات الانفصالية، وهذا ما نلمحه بوضوح من خلال العودة لاستذكار تاريخ الدويلات، التي كانت تنشأ هنا أو هناك خاصة في الأطراف المغربية من الامبراطورية الإسلامية.

فمنذ العصر العباسي، مروراً بالعصر العثماني، كانت السلطة المركزية، في كثير من الأحيان، إسمية فقط. أولم يتَّسم، مثلاً، تاريخ أقطار المغرب العربي بالانتقال من حكم الأغالبة السنيين، إلى حكم الفاطميين الشيعة، فإلى حكم الانكشارية وأبناء العائلات العريقة؟ ثم ألم تنفصل تلك الدويلات عن المركزية السياسية للدولة أكثر من ثلاثة قرون مارست فيها القرصنة لتعزيز مواردها الاقتصادية؟

أسهمت العوامل الجغرافية في تنمية الحالات الانفصالية، أي قرب أو بُعد الأقطار عن المركز السياسي للدولة الإسلامية، وقربها أو بُعدها عن المراكز الاستعمارية الأوروبية من جهة أخرى. أو لم تكن الجزيرة العربية، منذ نهاية العصر الأموي، شبه منفصلة عن مركزية الخلافة في بغداد أو القاهرة أو إستانبول؟

زرعت إشكاليات العلاقة بين التاريخي- السياسي والتاريخي- العقائدي، في نفوس المنتمين إلى المجتمع العربي من الأديان الأخرى غير الإسلام، علاقة مشوبة بالحذر تجاه التاريخي العربي- الإسلامي.

وعمَّقت إشكاليات العلاقة بين التاريخي- السياسي المركزي، وبين التاريخي- السياسي القطري، لأسباب مذهبية أو عرقية أو قبلية/ عشائرية، الاحساس بالانفصالية.

وأسهم الموقع الجغرافي، الذي أدَّى إلى ضعف مركزية المرجعية السياسية، في تنمية الاتجاهات الاستقلالية/ الانفصالية. ذلك أن الموقع الجغرافي للأقطار كان له تأثير في صياغة التاريخي- السياسي القطري، بحيث كان الشعور القطري الانفصالي يتغلَّب، لأسباب اقتصادية أو اجتماعية أو قبلية، على الشعور بالانجذاب نحو المركزية.

لكنه وعلى الرغم من المواقف الحذرة للإثنيات الدينية من تنامي الاتجاهات الاستقلالية، لخصوصيات عرقية أو مذهبية أو قبلية أو جغرافية، فإنها لم تستطع كلها مجتمعة، في لحظة من لحظات التاريخ العربي- الإسلامي، أن تسجِّل حالة انفصالية واحدة، قطعت كل صلاتها بالمرجعية السياسية المركزية، فإن لها مدلولاتها العميقة في صياغة الشعور التوحيدي.

كان هذا الانجذاب الشعوري نحو التوحيدية يتمُّ على مستويات منها: **الحالة النفسية** التي ترفدها الثقافة الموحدة، ومنها الحاجة العقائدية الإسلامية، **والحالة المادية** ومنها الحاجة السياسية- الاقتصادية- الدفاعية.

كان ما يحصل في التاريخ القديم والأوسط، يجد صداه في التاريخ الحديث والمعاصر، حيث كانت كل الاتجاهات الاستقلالية- القطرية، في معاركها ضد أي احتلال، تشعر بالحاجة إلى وحدوية ما، سواءٌ أكانت وحدوية إسلامية (الجامعة الإسلامية) أم قومية (الوحدة العربية) أو ذات اتجاهات إقليمية(وحدة أقطار المغرب العربي). فماذا يعني ذلك؟

على الرغم من واقعية وجود حركات التحرر القطرية/ الوطنية واتجاهاتها، سواء عند الطبقات الاجتماعية العليا النخبوية، أو عند المذهبيات الطوائفية، أو الطوائفيات السياسية، فقد كان لديها ميل واضح إلى الوحدوية لم تستطع إخفاءه.

أما ميلها الوحدوي فيتمثل بحاجتها إلى الاستقواء بالداخل عندما تشعر أن الداخل يطمئنها، لكن عندما تكون الوحدوية الداخلية ذات مضامين لا تدفع تلك الطبقات أو المذهبيات أو العرقيات للاطمئنان لأكثر من سبب، منه الطائفي/ الديني- العقائدي، أو الطبقي الاجتماعي، أو التمايز العرقي، أي كل ما يشكل مصدر خوف على مصالحها، فإنه كان يدفع بها نحو الانكفاء والاستقواء بالخارج/ الآخر، أي كل ما تحسب أنه يؤمن لها الحماية الذاتية، سواء كان هذا الآخر أجنبياً، أو دينياً أو طبقياً أو عرقياً.

يأتي التطمين الداخلي، بين الاثنيات الدينية أو الطبقية، كعامل أساسي يساعد على دفع تلك الإثنيات/ التعدديات نحو الوحدوية الداخلية؛ وإن ما كنا نشاهده عبر التاريخ العربي- الإسلامي من توفيق بين مصالح الدويلات (دائرة الحماية الذاتية للطبقية الاجتماعية أو للمذهبية)، وبين مصلحة السلطة المركزية (الخلافة/ السلطان)، إنما كان يعود إلى أن انفصالية الطبقات الاجتماعية العليا، أو انفصالية المذهبية، كانت تطمئن إلى القوقعة في داخل أسوارها الذاتية (محيطها القبلي- العرقي، أو المذهبي)، أي كانت تقوم بحماية مصالحها المباشرة من داخل المحيط الذي تطمئن إليه؛ بينما كانت ترفض من المركزية ما يتعارض مع هذه المصالح. لكنها في الوقت ذاته كان تعطي للمركزية (أحياناً السلطة الاسمية)، كدليل على عدم رغبتها في الانفصال، ما يحفظ لها خط الرجوع إلى الوحدوية، في الوقت المناسب لها، كضامن لحماية نفسها من تهديد الخارج.

إن ما يجري الآن في المرحلة التاريخية المعاصرة، لهو دليل إضافي على صحة هذا الاستنتاج؛ إذ نرى أن ليس هناك من يرفض المرجعية الوحدوية القومية، وليس هناك من ينكر أهمية وجود مثل هذه المرجعية؛ لكن من جهة أخرى ليس هناك من يرغب في التنازل عن انفصاليته، العقائدية أو السياسية، لصالح المرجعية الوحدوية القومية إلاَّ ما لا يدعه ضعيفاً وفريسة؛ أي أن ذوي الاتجاهات الانفصالية لن يقدِّموا أي تنازلات لصالح الوحدوية القومية إلاَّ إذا كانت مجزية لهم، أو في أسوأ الحالات أن يضمن أنه لن يكون عرضة لاستغلالها.

هنا يُطرح السؤال: هل الحالة الانقلابية/ الثورية، سواء كان قادتها من النخبة، أم قادها فرد متميز، هي الحل الأسلم لإحداث نقلة نوعية نحو خلق مرجعية وحدوية فكرية، وبالتالي بناء مرجعية سياسية وحدوية أيضاً، من دون الاهتمام بقانون التغيير الطبيعي الهادئ، الذي تؤكد عليه نظريات علم الاجتماع؟

إن القفز فوق المراحل هو حرق لها. فالتاريخ الوحدوي ليس من صنع الأفراد مهما بلغت فرادتهم وعبقريتهم، فالفرادة والعبقرية تضع السلاح النظري الفكري، كما تضع الخطة الاستراتيجية التي تدل على أفضل الطرق لتحويل المجتمع من حال إلى حال، لكن ليس في مقدرتها، وبفعل انقلابي/ ثوري، أن تصنع هذا المجتمع.

فللتغيير الاجتماعي قوانينه التي تختلف عن التغيير في صنع الآلة. فالعبقري الصناعي يحطِّم آلته القديمة بعد أن يكتشف نظاماً جديداً لتسييرها. أما العبقري/ المفكر/

القائد العسكري/ القائد السياسي، فلن يستطيع على النحو ذاته أن يحطِّم المجتمع القديم، بتقاليده وعاداته وسماته وأنماطه الثقافية، ويصنع بدلاً منه مجتمعاً جديداً يستجيب للأنماط الفكرية الجديدة.

وهكذا، فإن صلاح الدين القرن العشرين، لن يستطيع أن يستخدم سيفه ليقطع به أنفاس القطرية/ الانفصالية/ الدويلاتية، لكي يضع مكانها مجتمعاً وحدوياً كاملاً. فللانتقال من القطرية إلى القومية قوانين إجتماعية لا بد منها لكي تتمثلها المجتمعات أجيالاً بعد أجيال.

فالوحدوية القومية، هي نتيجة نهائية بعد القضاء على القطرية، وهي لن تتم بعملية انقلابية/ قيصرية، بحيث تعدم القطريين وتعين بدلاً منهم الوحدويين/ القوميين.

فالانفصالية/ الدويلاتية/ القطرية، هي من نتائج منهج في المعرفة، بعضها ناشئ عن ذهنية طبقية اجتماعية، وبعضها عن عقائدية دينية، والبعض الآخر عن عقلية مذهبية، وبعضها عن عقلية عرقية. فجزء من المعرفة الانفصالية له علاقة بالمنهج المعرفي للنخبوية الطبقية العليا في المجتمع، وبعضها الآخر له علاقة بالمنهج المعرفي للقواعد الشعبية.

فالانفصالية والوحدوية ليستا مسألة سياسية فنية، وإنما للاثنتين علاقة أساسية بمناهج المعرفة، وبالمستوى المعرفي والثقافي، كذلك بمستوى النضج الفكري والسياسي والديني والاجتماعي، أي بمستوى الوعي الثقافي واتجاهات هذا الوعي. لهذا نحسب أن الانتقال من الانفصالية إلى الوحدوية ليست مسألة فنية، بل هي مسألة لها علاقة بالتفاعل الجدلي بين النظام الفكري/ المعرفي/ الثقافي، بمضامينه العقائدية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، للانفصالية القطرية، وبين النظام الفكري/ المعرفي/ الثقافي، بمضامينه العقائدية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، للوحدوية القومية.

وكي لا يُفسَّر أننا نركِّز على العامل الفكري، كجانب وحيد للانتقال من الانفصالية/ القطرية إلى الوحدوية / القومية، فإننا نميز هنا بين المضمون الفكري للانفصالية والمضمون الفكري للوحدوية. فبالقدر الذي تكون فيه تلك المضامين و مكوناتها واضحة، تضمن بدقة مصلحة الاثنيات المتعددة في داخل المجتمع الواحد، خاصة في مراحلها الأولى، وبما لا يثير الخوف والريبة، تتسارع إمكانيات الانتقال بسهولة؛ ولسنا نقصد بالتسارع هنا حرق الأجيال / المراحل، لأن عملية الانتقال / التغيير، ليست عملية فنية بل هي عملية تربوية نفسية وفكرية سياسية مستمرة وطويلة الأمد.

فإذا كنا لا نؤمن بالقوة النخبوية الخارقة، التي يمكن أن تحدث عملية الانتقال السريع/ القسري من الانفصالية إلى الوحدوية؛ فإننا لا نؤمن أيضاً بأن عملية التحول هي أحادية الجانب، أي أنها ليست محصورة بالتغيير الفكري والنفسي فقط، بل إن الوحدوية هي مسألة حضارية أيضاً. فالوحدوية مع التخلف سوف تكون مهتزّة الجذور؛ لكن الوحدوية الحضارية، أي بمعنى التقدم العلمي والاقتصادي والسياسي، هي التي تشكّل الأساس الثابت؛ أي أنه يجب أن يتكامل هنا ابن سينا (الفيلسوف) مع الخوارزمي (العالم)، مع صلاح الدين (القائد العسكري والسياسي).

إن الوحدوية الحضارية بوجهها الانساني، تعقد صلحاً بين «غاليليه» الأجنبي مع أبي حيان التوحيدي العربي... فالتصالح بينهما ليس مسألة سطحية، لأن التفاعل الحضاري بين الشعوب طبيعي و ضروري، والتفاعل الحضاري أي تلاقح الحضارات، هو إغناء للحضارة الانسانية، واختصار لمسافات الزمن. فللحضارة شأن كبير في تغليب الوحدوي على الانفصالي أيضاً. إنما هذا لا يعفينا من التمييز بين الانفصالية المستقوية بالخارج/الآخر، وبين الانفصالية المستقوية بالتوحيد الداخلي.

فإذا كان ما يثير النقاش، هو أية حضارة نريد، أمادية هي أم روحية؟ لا بد أن تستوقفنا إشكالية أي روحي نريد؟

هل هو الروحي الذي له علاقة بالقيم الأخلاقية، أي كل ما له علاقة بتهذيب النفس من عادات و تقاليد و قيم... وهو ما تنشده الأديان السماوية؟ أم هو الروحي الديني الذي له علاقة بالماورائي الذي أسبغ حتى على الزمن السياسي صفة المقدس؟

فالقيم الأخلاقية، كجانب روحي نفسي عند الإنسان، اكتسبت عبر تاريخ البشرية، صفة الحقيقة المطلقة، إلاّ أنها تتمايز بين مجتمع وآخر، أو بين دين وآخر بتفصيلات قليلة.

أما إذا كان الروحي يعني الديني المقدس، أي أن تنسب كل سلطة دينية لنفسها الحق الإلهي بالسيطرة على السياسي- الدنيوي، فإننا نرى أن الكثير من طرق الاستغلال والتعسف الاجتماعيين حصل في ظل السلطات الدينية، سواء في أوروبا المسيحية أو في الامبراطوريات الإسلامية على حد سواء.

إن الروحي، بمعنى إسباغ المقدس على الإنساني- السياسي، غير قابل للتطبيق، وسوف يبقى حلماً طوباوياً. أما إذا كان الطوباويون المتدينون يُسبغون على الماورائي والدنيوي معاً صفة المقدس لمواجهة الإلحاد، فإنما ذلك يقود إلى نتائج عكسية، لأن

المقدس الماورائي يكتسب أهميته من أنه غير خاضع للملاحظة والبرهان العادي. أما المقدس الزمني/ الدنيوي فلن يقوم إثبات على صحته إلاَّ بالمعجزات، وهيهات أن يُقِرَّ العقل مثل هذا.

من هنا، فبالمقدار الذي يكون فيه الفكر الديني، بجانبه الروحي الزمني، واثقاً من واقعيته، وعقلانيته، يستطيع مواجهة الإلحاد الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان.

أما الروحي، بمعنى التسامي بالقيم الإنسانية والأخلاقية، فيتسم بالتسامح والمرونة، لأن الروحي، في هذا الجانب، هو مسألة فطرية، وهو يصبح أكثر وعياً وعمقاً إذا كان سلاحه العقل، ويصبح هشاً كلما كان سلاحه المعجزات.

فالوحدوية، هنا، إذا لم تكن ذات وجه حضاري، علمي وروحي، فإنها سوف تنزلق نحو التعسف، أي استخدام الاستبداد من قبل السلطات، والرضوخ من جانب الطبقات الاجتماعية الدنيا.

على العكس من ذلك، لما شهدت الحضارة تقدماً، بجوانبها العلمية وجوانبها الفكرية- السياسية، أخذت وجوه الاستغلال، بكل جوانبه، تشهد انحسار مستمراً بشكل متصاعد ومتناسب مع نسبة الوعي الحضاري لدى المجتمع.

٣- موقف الفكر القومي العربي من الأمميتين الشيوعية والإسلامية.

كانت أهمية المرحلة التي ندرسها بحجم أهمية وجود الفراغ الفكري والسياسي، لأنها ألقت على كاهل النخب العربية المثقفة عبئاً كبيراً في التفتيش عن هوية وحدوية للمجتمع العربي. وتأتي ضخامة هذا العبء ليس من الفراغ الحاصل فحسب، وإنما لأنها تقف، أيضاً، في مواجهة مشروعين أيديولوجيين محليين، وفي مواجهة قوى أجنبية.

فأما المشروعين الأيديولوجيين فهما: الأممية الشيوعية، والأممية الإسلامية، وتدَّعي كل منهما الإحاطة بالحقيقة، ولديها مشاريعها الفكرية والسياسية الجاهزة التي تحدِّد على أساسها هوية المجتمع العربي.

أما مواجهة القوة الأجنبية، فهي تختص بالموقف من الاستعمار الغربي الذي أخذ، بعد سقوط المرجعية الوحدوية الإسلامية، يمارس استلاباً سياسياً للمجتمع العربي، ونهباً اقتصادياً لموارد المنطقة العربية.

أ- الأممية الإسلامية (الجامعة الإسلامية): لها مفهومان: عقائدي وسياسي.

فالمفهوم العقائدي كان من تأثيرات المسلمين من غير العرب، بشكل أساسي، مستندين إلى الآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: من الآية١٣)، أو استناداً إلى الحديث النبوي «لا فضل لعربي على أعجمي إلاَّ بالتقوى».

أما المفهوم السياسي، منذ القرن١٩م، فاتَّخذ شكل الدعوة إلى «الجامعة الإسلامية»؛ وكانت دوافعه: الرغبة في استخدام روابط الأخوة والتضامن الإسلامي في معركة تجديد الإسلام ونهضة المسلمين. كما أدَّت ملاحظة هذا التيار، أن مشاكل المسلمين واحدة ومتقاربة، ليحسبوا أن علاج أوضاعهم سيتأمن بمنهج إسلامي واحد أو مناهج متقاربة. وشكَّلت، أيضاً، ضرورة التصدي للقوى الاستعمارية، أحد الدوافع المباشرة للمناداة بالوحدة الإسلامية.

عرف شعار الجامعة الإسلامية تيارات متعددة، تمايزت مواقفها الفكرية والعملية، تبعاً لتعدد مواطنه، واختلاف المواقف الاجتماعية والفكرية لروادها. فهو عند الوهابية مختلف عما هو لدى العثمانيين، وعند هؤلاء الأخيرين مختلف، أيضاً، عما هو لدى التيار الإسلامي المتنور كما يمثله جمال الدين الأفغاني.... لكنه على الرغم من التمايز بين التيارات، نجد أن هناك ما يجمعها، وهو اعتبار الأخوة والتضامن الإسلامي، أي الرابطة الإسلامية، هو الأساس [1].

لقد مهَّدت الإصلاحية الإسلامية، منذ أواخر القرن١٩م، لنشاطها بشعارات متقدمة نسبياً عن التيارين: السلفي العربي والسياسي العثماني، وتمحورت حول مسألة الانفتاح على الفكر العلمي الغربي، من دون أن تمس ما له علاقة بفكرة الجامعة الإسلامية، لتدعيم فكرة التضامن الإسلامي.

في مرحلة الخلافة العثمانية، بما جرى العرف عليه من ارتباط الهوية القومية بالملة الدينية، أصبحت دعوة المسلمين العرب إلى القومية العربية، كأنها توحي بأن الإسلام

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج ٢): م. س: ص ١٨- ١٩ (المادة: الجامعة الإسلامية).

أصبح هو العروبة، السبب الذي زرع الخوف عند أتباع الأديان الأخرى. وهذا السبب خلق إشكالية أمام الفكر القومي العربي، الذي أصبح من مهماته أن يقدِّم حلولاً يزيل بها تلك المخاوف. فالمهمة صعبة، لأن الجو الثقافي العام السائد مُشبَع بالتراث الديني الإسلامي، فلا بد من الوقت الكافي لإحداث التغيير المطلوب. فمن غير الموضوعي تجاوز التأثيرات التي يتركها النظام الثقافي على البنى الاجتماعية والفكرية والسياسية لمجتمع ما؛ لكنه، من جانب آخر، ليس من نظام ثقافي سابق يمتلك إمكانية الاستمرار، بسبب ما يواجه المجتمع من متغيرات، اجتماعية وسياسية واقتصادية، بفعل قانون التطور.

صحيح أن للإسلام تأثيرات واسعة تركت كثيراً من السمات والأنماط الثقافية المميزة

داخل المجتمع العربي- الإسلامي؛ لكن التاريخ أثبت، أيضاً، أن المرجعية الإسلامية (الجامعة الإسلامية) لن تشكِّل الأساس المرجعي السياسي الموحِّد؛ و ليست هناك مرجعية إسلامية موحِّدة تُجمع عليها المذاهب الإسلامية.

لكل هذا، أصبح من مهمات الفكر القومي العربي أن يقدم تعليلاً مقبولاً لدى المسلمين العرب، لكل حل يقوم بتقديمه لمعالجة هذه الإشكالية أولاً، وأن يطمئن أصحاب الأديان الأخرى ثانياً، وأن لا يكون متعارضاً مع التحليل العلم- إجتماعي للظواهر الثقافية والاجتماعية وتأثيراتها ثالثاً.

كان الإسلام، منذ القرن ١٩م، عميق الجذور. فلم تستطع الأفكار القومية الجديدة أن تحدث ثغرة تتسلل منها القوانين الحديثة بسهولة إلى أنظمة المنطقة، بل استطاع الإسلام أن يقف في وجه كل محاولة للعلمنة. و المسيحيون القلائل، وإلى جانبهم قلة قليلة من المسلمين ممن كانوا يحلمون بإنشاء دولة عربية علمانية تقوم على حدود جغرافية وطنية معينة، لا على أساس ديني ثيوقراطي، لم تلق تشجيعاً من قبل غالبية سكان هذه البلدان الإسلامية. وهكذا لا يمكن الفصل التام، بسهولة، بين الإسلام والقومية العربية[1].

إن الإغراق في وهم انتزاع حالة ثقافية من مجتمع ما، وكأنها قطعة من آلة يمكن استبدالها بأخرى، يتساوى مع وهم الإغراق عند من يفكر باستحالة تغيير تلك الحالة وكأنها ثابتة إلى الأبد، فالحالة الاجتماعية والثقافية هي مشروع دائم للتغيير.

---

(١) زين، زين نور الدين : م . س : ص ١٤٤.

لكل مجتمع نظام ثقافي، فكلما أصبحت بعض سماته مختلفة عن الزمن تأخذ طريقها نحو الاضمحلال، وكلما جاءت سمات أخرى تحاكي روح العصر، فأنها تحل مكانها. فليست كل سمات النظام الثقافي مرفوضة، لأن بعضها يبقى ذا قيمة وأثر، خاصة إذا كانت لا تتعارض مع مصلحة المجتمع.

ب- التيار القومي:

كان حزب البعث العربي الاشتراكي صاحب المحاولة الأولى، تاريخياً، «لتعريف القومية العربية بالقطع مع ما كان سائداً في بداية هذا القرن [العشرين]، فقد تمتع طرحه بوضوح نسبي افتقدته معظم الأحزاب القومية الأخرى. وكانت رؤيته لمفهوم الأمة متقدمة بالنسبة للطرح الذي ساد المنطقة خلال العقدين الثاني والثالث»(١).

ولأهمية موقع البعث من الفكر القومي، يمكننا أن نُطلَّ من خلاله على موقف الفكر القومي من العلاقة بين العروبة والإسلام.

نظر البعث إلى الإسلام، من منظار استجلاء صورة المرحلة التاريخية، ففي العام ١٩٤٣م، وفي محاضرة «ذكرى الرسول العربي» التي ألقاها ميشيل عفلق في جامعة دمشق، نقف على مقارنة بين مرحلتين من مراحل تاريخ الأمة: بين واقع مرحلة الانحطاط، وبين عهد البطولة الذي جسدته ثورة الإسلام (٢).

يرى عفلق أن الإسلام هو «وليد آلام العروبة. وأن هذه الآلام قد عادت إلى أرض العرب بدرجة من القسوة والعمق لم يعرفها عرب الجاهلية. فما أحراها بأن تبعث فينا اليوم ثورة مطهَّرة... كالتي حمل الإسلام لواءها. وليس غير الجيل العربي الجديد يستطيع أن يضطلع بها، ويقدِّر ضرورتها، لأن آلام الحاضر قد هيأته لحمل لواء هذه الثورة»(٣).

فالأمة، أية أمة، لا يمكن أن تتخلى عن تاريخها، والتاريخ يحمل صفحات مضيئة كما يحمل محطات مظلمة، ولأن مادة التربية الوطنية ليست هامشية فلن تلغي من مناهج التعليم، وهذه المادة مخصصة فعلاً لدراسة المحطات المضيئة في التاريخ الوطني. كما أن أي

---

(١) شرف الدين، فهمية: م. س: ص٨٤.

(٢) فرح، الياس: **قراءة منهجية....:** م. س: ص ٣٢- ٣٣.

(٣) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث**: دار الطليعة: م. س: ص ١٣٣.

منهج للدراسات الاجتماعية، لا يمكن أن يغفل التاريخ لأنه يشكل مادته الرئيسة في دراسة تطور المجتمعات البشرية، ليس لأهداف علمية نظرية فحسب، وإنما لكي تساعد تلك المجتمعات، أيضاً، على معرفة نفسها بشكل أوضح تستفيد منه في تطوير ذاتها.

كان الظرف الذي نشأ فيه حزب البعث، مرحلة مفصلية مهمة في تاريخ العرب، كانوا فيها أحوج ما يكون، لمواجهة الاستعمار والتجزئة، إلى وسائل التعبئة القومية؛ كما كانوا بحاجة شديدة، في ظل تشرذم الاتجاهات السياسية والفكرية، إلى تحديد مرجعية توحيدية لنضالهم، وكانوا بحاجة إلى الالتفاف حول هذه المرجعية في عصر عزَّت فيه الوحدوية الناضجة والفاعلة لمواجهة تأثيرات اتفاقية سايكس- بيكو.

كان العرب بحاجة إلى تحديد هوية، وبحاجة أيضاً للدفاع عنها. وجد البعث أنه لا يمكن جمع العرب، وهم بما هم عليه من التمزق الداخلي وبما يتلقونه من الضغوطات الخارجية، سوى باستذكار الخلفيات الرسالية للإسلام، كعنصر تاريخي ثقافي ونفسي مهم، وكعنصر محرك لأوسع الجماهير.

فالجانب الرسالي في الإسلام، لا يجب بالضرورة أن يكون عقيدياً دينياً، وإنما هو بجزء أساسي منه قومي سياسي، بل هو يمثل جانباً مضيئاً في التاريخ العربي، اندفع العرب فيه إلى الانتقال من عصر التشرذم القبلي إلى عنصر التوحيد السياسي، ومن المجتمع البدوي الذي يعيش على الغزو إلى مجتمع يبني إمبراطورية عالمية واسعة مرهوبة الجانب.

يمكن فهم الموقف الحقيقي للبعث من أن هناك علاقة تاريخية بين العروبة والإسلام، من خلال التمييز بين الإسلام كعقائد دينية، وبينه كثورة سياسية اجتماعية، حققت للعرب وحدويتهم السياسية.

في هذا النطاق، يجب التمييز بين الإسلام، المذاهب والفرق والتاريخ العقائدي الملآن بالعداوات والتفتيت، وبين الإسلام الثورة على واقع التخلف والجهل والتشرذم القبائلي والعشائري. فلهذا نص دستور الحزب ما يلي: «الرابطة القومية هي الرابطة الوحيدة القائمة في الدولة العربية، التي تكفل الانسجام بين المواطنين وانصهارهم في بوتقة واحدة، وتكافح سائر العصبيات المذهبية والطائفية والقبلية والعرقية والاقليمية»[1].

(١) **نضال البعث** (ج ٤): م. س: ص ٢٥: (دستور الحزب- المادة ١٥).

ربما كانت صورة الواقع المعاش، في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، تستدعي ضرورة استذكار الجانب المضيء من التاريخ العربي، كحافز للاستنهاض التحرري؛ وضرورة حسم الجدل الدائر حول أية هوية يجب أن تكون للمجتمع العربي؛ هي التي دفعت البعث للنظر، بعلميةٍ، إلى أن هناك علاقة متميزة بين العروبة والإسلام.

حسب البعض، استناداً إلى هذه الرؤية، أن البعث يربط ربطاً عقائدياً وأيديولوجياً بين الفكر القومي وبين الإسلام، إلى الحد الذي اقتنعوا فيه أن البعث يدعو إلى «الإسلام كحل نهائي لمشاكل العالم»[1]، وإلى أن البعث قدَّم نظرية قومية «لصيقة بالدين»[2]. لم يكن هذا الربط، الذي حسبوا أنه قائم على أسس عقائدية أو أيديولوجية، موضوعياً؛ خاصة بعد أن أحلَّ البعث الرابطة القومية في المقام الأول على أية رابطة أخرى، وتأتي الرابطة الدينية ضمنها.

إن الإسلام جزء أساسي في التاريخ الثقافي للأمة العربية؛ وإن الثقافة الدينية، بشكل عام، تميِّز المجتمع العربي، سواءٌ أكانت الثقافة إسلامية أم مسيحية. فالثقافة الدينية تغرس جانباً روحياً في النفس الإنسانية. لكن يجب التمييز بين الاعتقاد بالماورائيات التي لا تخضع للمنطق العلمي، وبين الجانب الروحي الذي له تأثيراته النفسية والاجتماعية والأخلاقية، التي أصبحت خاضعة للعلم، وإلا فما معنى وجود علوم النفس والاجتماع والأخلاق؟

لم يقم حزب البعث، كما لم يقم غيره، أيضاً، من أصحاب الأيديولوجيات الأخرى، القطرية والشيوعية والإسلامية، بدراسات علمية للتاربخ العربي الإسلامي في سبيل استخلاص النتائج التي تفيده في وضع نظرية أقرب إلى التكامل في تحديد علاقة العروبة بالإسلام، لكن ذلك لم يشكل انتقاصاً من أهمية تحديده، بشكل عام، لتلك العلاقة الإيجابية من جهة، ولأنه ليس هناك، حتى الآن ما يدل على وجود دراسات علمية توصلت إلى نتائج تثبت انفصام هذه العلاقة من جهة أخرى.

يتبادر إلى ذهن المتتبع لأدبيات البعث في تلك المرحلة، أن التاريخ العربي- الإسلامي كان مضيئاً في أكثر جوانبه. ويكاد المتتبع، أيضاً، أن يشعر أن هذا التاريخ لم يحمل سلبيات تذكر؛ لكن وإن كان هناك ما يدفعنا إلى القول بأن التاريخ لم يكن مضيئاً

(١) شرف الدين، فهمية: م. س: ص ١٤٧.
(٢) م. ن: ص ١٢٦.

بالمقدار الذي تصفه فيه الأدبيات البعثية، فإن السبب الذي دفع البعث، كما نحسب، إلى المزيد من إنارة الجوانب المضيئة، والتعتيم على الجوانب المظلمة، كما فعل غيره من التيارات والاتجاهات النخبوية القومية، هي حساسية الظرف التاريخي الذي كان يخوض فيه الشعب العربي معاركه الاستقلالية والتحررية.

فالمرحلة لم تكن تنتظر الأكاديميين حتى ينجزوا أبحاثهم، لأن حرارة التخلص من واقع استعماري مقيم، وحرارة التمزق النفسي من واقع عربي متخلِّف، كانا حافزين مهمين وواقعيين، يدفعان بالنخبة إلى العمل على جبهتين:

- جبهة النضال السياسي والتعبوي والعسكري ضد الواقع الاستعماري.
- وجبهة صياغة الحلول النظرية لتحديد الهوية وللخلاص من هذا الواقع.

فجبهة النضال السياسي والتعبوي والعسكري، كانت تستدعي استحضار الحوافز الدافعة للنضال. وإذا لم يكن الدافع ملموساً وحيَّاً ومُستحضَراً في نفوس أوسع الجماهير، فهو لن يؤدي الغرض المطلوب منه. وليس هناك أهم من حافز الجوانب المضيئة في التاريخ. ولما كان الإسلام، بجانبه الثوري و التوحيدي، قد حقَّق ما يشبه المعجزة في التاريخ العربي، فلا بد من استحضاره والتمثل به.

فالبعث، آخذاً ما يتضمنه التاريخ العربي- الإسلامي من جوانب مظلمة، خاصة منها تلك التي انخرط فيها المذهبيون، في تعددية مذاهبهم؛ واستخدموا خلالها القبلية والعشائرية والعرقية الانفصالية؛ وآخذاً بالحساب ما يحدثه الصراع الأيديولوجي الديني من عوامل التفتيت والابتعاد عن الوحدوية المطلوبة، حدَّد أهدافه العامة بما يلي:

- رفض للعصبيات المذهبية والطائفية والقبلية والعرقية والاقليمية [١]. طليق من قيود الخرافات التقاليد الرجعية [٢].
- تقدير قيمة المواطن بحسب العمل الذي يقوم به في سبيل تقدم الأمة العربية و ازدهارها، بدون النظر إلى أي اعتبار آخر [٣].

---

(١) **نضال البعث** (ج ٤): م. س: دستور الحزب: المادة ١٥.
(٢) م. ن: سياسة الحزب في التربية والتعليم.
(٣) م. ن: المبدأ الثاني: فقرة ٢.

- الإيمان بأن الشعور القومي الواعي الذي يربط الفرد بأمته، ربطاً وثيقاً، هو شعور مقدَّس... و إن الفكرة القومية هي تحقيق الشخصية العربية في التاريخ، والتعاون مع سائر الأمم على كل ما يضمن للإنسانية سيرها القويم إلى الخير والرفاهية [١].

- ضرورة أن يعمل الحزب على تعميم الروح الشعبية (حكم الشعب)، وإلى وضع دستور للدولة يكفل للمواطنين المساواة المطلقة أمام القانون [٢]، وأن يقوم هذا القانون على أسس ثقافة عامة، تكون سماتها «قومية، عربية، حرة، تقدمية، شاملة، عميقة وإنسانية في مراميها، وتعميمها في جميع أوساط الشعب»[٣].

- طبع كل مظاهر الحياة الفكرية والاقتصادية والسياسية والعمرانية والفنية بطابع قومي عربي، يعيد للأمة صلتها بتاريخها المجيد، ويحفزها إلى أن تتطلع إلى مستقبل أمجد وأمثل[٤].

لم ينل موقف البعث الذي حدَّد علاقة الدين بالقومية، رضى السلفيين، كما أنه أغرى الماركسيين بالنقد الذي وجهوه إليه.

فالماركسيون، وهو موضوع بحثنا في الفقرة اللاحقة، يحكمون على البعث بأنه قدَّم نظرية قومية «لصيقة بالدين»[٥]. أما السلفيون الإسلاميون فإنهم أخذوا على الفكر القومي، بشكل خاص، أنه أحلَّ الرابطة القومية مكان الرابطة الدينية- الإسلامية، وهذا ما يتعارض، كما يحسبون، مع العقيدة الإسلامية، فيصدرون حكمهم الجازم بأن القومية ما وجدت إلاَّ لمحاربة الإسلام.

- **الأممية الشيوعية:**

كانت الفلسفة الماركسية هي الأم، التي أفرزت الحركة الشيوعية الأممية، التي، بدورها، راحت تصدِّر نفسها، أحزابًا سياسية عقائدية، إلى العالم ومنه المنطقة العربية.

(١) م. ن: المادة ٣.
(٢) م. ن: المادة ١٧.
(٣) م. ن: المادة ٤٢.
(٤) م. ن: المادة ٤٦.
(٥) شرف الدين، فهمية: م. س: ص ١٢٦.

للأحزاب الشيوعية في العالم قيادة أممية، وقراراتها تكتسب صفة الإلزام، ومن مهماتها الرئيسة حماية الاتحاد السوفياتي كأول ثورة شيوعية في العالم.

أولت الأحزاب الشيوعية العربية اهتماماً بالقضايا العربية، من زاوية الأيديولوجية الأممية، واتخذت منها مواقف متميزة عن التيارات العربية الأخرى، ومن أهمها:

- الحركات التحررية الاستقلالية، وبشكل خاص قضية فلسطين.
- القضية القومية، بشكل عام، والوحدة العربية بشكل خاص.
- المسألة الدينية، ومن ضمنها الدين الإسلامي.

كانت مواقف الأحزاب الشيوعية من هذه القضايا، أيديولوجياً و سياسياً، مسرحاً للتناقض الحاد، في أكثر جوانبه، مع الفكر القومي العربي. والسبب أنه منذ بدء الحرب الباردة، في أوائل الخمسينات، كانت مواقف الأحزاب الشيوعية العربية مسكونة بهاجس تأمين كل سبل مساعدة وحماية الاتحاد السوفياتي كمرجعية للشيوعية العالمية.

ولأننا قمنا بإلقاء الأضواء الكافية، في مواقع لاحقة من هذا الفصل، حول المواقف السياسية للأحزاب الشيوعية العربية، نكتفي هنا بالإشارة إلى ما يلي:

كان هاجس الدفاع عن المرجعية الشيوعية العالمية، قد جرَّ الأحزاب الشيوعية العربية إلى موقف التبعية الفكرية والتنظيمية [(١)]، وهو من الأسباب الرئيسة التي أوقعتها أخطاء فادحة. فهي عندما انساقت، استجابة للموقف الشيوعي الأممي، إلى الوقوف سلباً أو إيجاباً من أية قضية عربية، قطرية أو قومية، كان الذي يحدِّد موقفها هو مصلحة الاتحاد السوفياتي السياسية.

في مرحلة الانتقال السياسي للأقطار العربية، التي كانت خاضعة لسلطات الانتداب الغربي، كانت الثورات المسلحة أو غيرها، هي أسلوب متبع عند الحركات الوطنية القطرية. جاءت هذه المرحلة متزامنة مع مرحلة شهر العسل الشرقي والغربي (السوفياتي والأوروبي الغربي)، كان فيها للاتحاد السوفياتي مصلحة في التحالف مع هذا الطرف الأوروبي أو ذاك. فإذا كانت أية حركة قطرية، تنشد الاستقلال، موجهة ضد طرف

---

(١) فرح، الياس: **تطور الفكر الماركسي**: م. س: ص ٢٤٥.

متحالف مع الاتحاد السوفياتي، كانت الأحزاب الشيوعية العربية تقف موقفاً سلبياً منها، والعكس بالعكس. ولأن تحالفات الاتحاد السوفياتي لم تكن ثابتة، كانت تؤدي إلى مواقف غير ثابتة للأحزاب الشيوعية العربية.

بالإجمال كان المرجع الشيوعي العربي لقياس المواقف السياسية قبل اتخاذها، يتغلب فيه، أحياناً، السياسي- الأممي على العقائدي الماركسي، ومن بعض الأمثلة:

- موقف الحزب الشيوعي السوري من مقاومة الانتداب الفرنسي في العام ١٩٣٦م، حيث وقف ضد حركة الاستقلال، لأن الشيوعيين الفرنسيين كانوا شركاء في الحكومة الفرنسية.
- وقوفهم ضد حرب تحرير فلسطين في العام ١٩٤٨م، لأنها- كما يحسبون- حرب استعمارية، ويمكن أن تصبح «إسرائيل» قاعدة اشتراكية [١]. لكن موقفهم هذا كان متناقضاً مع كون «إسرائيل» قاعدة امبريالية.
- موقفهم من الوحدة العربية (الوحدة السورية- المصرية): فعقيدتهم ترفع شعار: القومية هي نتاج للفكر البورجوازي، وموقفهم السلبي من الوحدة العربية كانت له خلفيات العلاقة بين عبد الناصر والسوفيات.

أما موقف الأحزاب الشيوعية العربية من الدين، بشكل عام، فهو نابع من أسباب أيديولوجية ماركسية: كانت ردة فعلها عنيفة ضد تجربة سلطة الكنيسة في أوروبا، ولأسباب فلسفية مادية تقوم على الاعتقاد بأن «الاقتصاد محرك وحيد للتاريخ والمعرفة».

فللأسباب الأيديولوجية الفلسفية، تنطلق الماركسية من أن الدين يلعب دوراً رجعياً، والإيمان بعالم آخر يعطي للطبقات المستغِلّة سلاحاً لإخضاع الجماهير الشعبية المضطَهَدَة، عن طريق وعدها بعالم أفضل خارج هذا العالم.

اتخذ ماركس فكرته هذه، مقتبساً فكرة فيورباخ، بأن الإنسان هو الذي خلق الإله على صورته ومثاله وليس العكس. كما حسب لينين، أن الدين مسألة شخصية، وهذا لا يمنع أن يفرض الحزب الشيوعي على أعضائه القيام بحملة ضد الدين وتصفية آثاره عن طريق الدعاية العلمية [٢].

---

(١) عوض، لويس: نقلاً عن: م. ن: ص ٢٤٦.
(٢) م. ن: ص ٦٧.

أما الموقف من القومية، فهي مسألة أساسية، ولها علاقة بتحديد هوية المجتمع؛ فهوية المجتمع العربي ما زالت، حتى الآن، مختلف عليها: هل المجتمع العربي شعب واحد أم عدة شعوب؟ و إذا كان شعباً واحداً، فأين هي مرجعيته السياسية والفكرية؟ هل هي مرجعية أممية إسلامية، أم مرجعية أممية شيوعية؟

فالهوية هي بمثابة العقل المرجعي، السياسي والفكري، الذي يأتمر به أعضاء الجسم؛ والهوية تكتسب أهمية قصوى في حياة الأمة العربية، لأن الاتفاق حولها يحسم، إلى حد بعيد، كل الجدل الدائر حول هوية النظام السياسي الذي نريده لها.

لا تعاني أية أمة أخرى من إشكالية تحديد هويتها، كما يعاني العرب منها. وليس هناك شعب في العالم تتكاثر اتجاهاته واجتهاداته حول حسم هذه الإشكالية كما هي عند الشعب العربي. فهناك اتجاهات أربعة تتصارع حول هذه المسألة: الاتجاهات القطرية، والاتجاهات الأممية: الإسلامية والشيوعية، والاتجاهات القومية.

ما هو موقف الماركسية، بشكل عام، والأحزاب الشيوعية العربية، بشكل خاص، من إشكالية تحديد هوية المجتمع العربي، والمسألة القومية؟

أساساً ميَّزت الأيديولوجية الماركسية المعاصرة بين القومية الرجعية والقومية التقدمية، هذا السبب دفعها إلى أن تقول إن من واجب الشيوعيين أن يدعموا مطلب الوحدة العربية طالما أن هذا الشعار محافظ على طابعه المضاد للامبريالية، ولا يهدف إلى إقامة دولة عربية فوق الدول الأخرى [(١)].

لكن مثقفي الأحزاب الشيوعية العربية، أهملوا المواقف الإيجابية للأيديولوجيا الماركسية من مسألة القوميات المضطَهَدة، وأقاموا بدل ذلك حواجز في وجه الماركسية تجاه الحياة العربية، إذ قدموها على أنها (أي الماركسية) نزعة أممية معادية للقومية، مسلَّحين بالعبارة التي جاءت في البيان الشيوعي (١٨٤٨م): «إن العمال الكادحين لا وطن لهم»[(٢)]. وربما قادهم إلى هذا الإهمال، أن الماركسية لم تقف، من المسألة القومية، موقفاً

(١) م. ن: ص ١٥٠.
(٢) م. ن: ص٢٥٣.

سلبياً مطلقاً، ولا موقفاً إيجابياً مطلقاً؛ لكنها كشفت عن نصف الحقيقة عندما أشارت إلى الناحية السلبية التي نشأت عن استغلال الطبقة البورجوازية للقومية [١].

وقياساً على أن الماركسية رأت نصف الحقيقة بالنسبة للقومية، تقدَّم الماركسيون العرب بنقد للفكر القومي، بشكل عام، وللفكر البعثي بشكل خاص.

تقول فهمية شرف الدين، كانت الوحدة هدفاً لكل الأحزاب، لكن ما أضافه «حزب البعث العربي كان كبيراً ومهماً. لقد أضاف الصياغة النظرية لهذه الوحدة من جهة، ومن جهة أخرى اكتسبت هذه الوحدة أولوية مطلقة بالنسبة للأهداف الأخرى»[٢].

فالوحدة مستندة، بلا شك، إلى المفهوم القومي، لكن هذا المفهوم عند البعث، تتابع شرف الدين: «بقي على تعاليه خارج النقاش وحدود الفهم. ولقد ظهر ذلك واضحاً في صياغة الشعار، حيث شكَّل مركز الجذب بالنسبة للمفاهيم، واعتبر مبدأً قياسياً لها متعالياً على المعرفة والنظر»[٣].

أما أسباب تعاليه، تستطرد شرف الدين، فيتَّضح من قول عفلق: «لا يمكن تحقيق الوحدة العربية تحقيقاً جدياً ومتيناً وصامداً للزمن، إلاَّ إذا حدث انبعاث روحي في المجتمع العربي»[٤]. والوحدة لن تحصل سوى «نتيجة للانقلاب الروحي في المجتمع العربي»[٥].

تنقل شرف الدين هذه الشواهد لتصل إلى نتيجة: إن هذا التصور تصور مثالي، فالوحدة كما يراها البعث، لن تكون مرهونة بالقوة الاقتصادية أو المادية أو العسكرية[٦].

أما نحن فلا نحسب، مع شرف الدين، أن الوحدة العربية كانت هدفاً لكل الأحزاب، لأن شعار الوحدة لم يرفعه، قبل مرحلة السبعينات من القرن ٢٠م، سوى الأحزاب والحركات القومية. فالاتجاهات القطرية لم تبدِّل موقفها، والأحزاب الشيوعية لم تكن

---

(١) م. ن: ص٢٥٤.
(٢) شرف الدين، فهمية: م. س: ص ٩٧.
(٣) م. ن: ص ٩٢.
(٤) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث**: م. س: ص ٢٢٩.
(٥) م. ن: ص ٢٢٩.
(٦) شرف الدين، فهمية: م. س: ص ٩٧.

قد قامت بمراجعات نقدية لمواقفها السلبية من القومية والوحدة. ولأن السلفية الدينية الإسلامية غير مستعدة، حتى الآن، لأن تبدِّل مواقفها من إحلال أية رابطة أخرى مكان الرابطة الإسلامية داخل المجتمع العربي المسلم.

أما المنطلقات القومية النظرية للبعث، كذلك المنطلقات الوحدوية، لم تكن تصوراً مثالياً متعالياً، كما تصورته شرف الدين، منفصلاً عن القوة المادبة أو الاقتصادية، وإنما كانت كما يراها باسل الكبيسي، الذي توصَّل إلى أن البعث اعتمد الانتقال من نظرية القومية «الخالصة» أو قومية اللغة والتاريخ، إلى النظرية الشاملة ذات المحتوى الاقتصادي والاجتماعي، وهذا الانتقال يستند، بالدرجة الأولى، إلى مبادئ حزب البعث العربي الاشتراكي. والحقيقة، يتابع الكبيسي، أن نشوء هذا الحزب، في أوائل الأربعينات، يمثل نقطة تحول في تاريخ الحركة القومية العربية[١].

وحسب كامل أبو جابر، يعود إلى حزب البعث الفضل في معالجة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي واجهت تطور الأقطار العربية. إذ كان هو الحزب الأول الذي وجد في خاصية البناء الاشتراكي وسيلة توفير المحتوى الاجتماعي للقومية العربية [٢].

أما زين زين فيرى، أن في الطور الرابع من نشوء القومية العربية، الذي أتى بعد الحرب العالمية الثانية، اتجهت فيه القومية نحو الاشتراكية. وكنتيجة لهذا التحول، أصبح الشعور الوطني أكثر تصلباً وتطرفاً، مما جعل الحكومات المتعاقبة عاجزة عن وضع مخطط لسياسة قومية إذا لم تكن «إشتراكية الجماهير» إلى جانبها [٣].

فدعاة القومية العربية العلمانية، يتابع زين زين: «ينظرون إلى القومية على أنها تجسيد لشعور العرب بأنهم أمة واحدة تربطها روابط طبيعية. وهم يركِّزون تركيزاً شديداً على الناحية الإنسانية الاشتراكية التي يدينون بها اقتصادياً على أنها اشتراكية تهدف إلى رفع مستوى العمال والفلاحين، اقتصادياً واجتماعياً»[٤].

---

(١) الكبيسي، باسل: م. س: ص ٥٥.
(٢) أبو جابر، كامل: نقلاً عن: م. ن: ص ٥٥.
(٣) زين، زين نور الدين: م. س: ص ١٤٣.
(٤) م. ن: ص١٤٣.

من جانب آخر، يقرِّر البعث في دستوره حول السياسة الاقتصادية، بأن الحزب «اشتراكي يؤمن بأن الثروة الاقتصادية في الوطن العربي ملك للأمة»[١]، و«أن التوزيع الراهن للثروات في الوطن العربي غير عادل»[٢].، كما أن «المؤسسات ذات النفع العام وموارد الطبيعة الكبرى ووسائل الإنتاج الكبير... ملك للأمة»[٣]. وأن القطاع الاشتراكي هو القطاع القائد في التنمية الاقتصادية...»[٤]. كما يَعِدُ الحزب بأن «يوضع برنامج شامل، على ضوء أحدث التجارب والنظريات الاقتصادية، لتصنيع الوطني العربي..»[٥]. ولأنه يعمل على «إلغاء التفاوت الطبقي والتمايز... فالحزب يناضل في صف الطبقات الكادحة المضطَهَدة من المجتمع حتى يزول هذا التفاوت والتمايز ...»[٦].

وحسب عفلق أن «القومي العربي يدرك أن الاشتراكية هي أنجح وسيلة لنهوض قوميته وأمته، لأنه يعلم بأن نضال العرب في الوقت الحاضر لا يقوم إلاَّ على مجموع العرب، ولا يمكنهم أن يشتركوا في هذا النضال إذا كانوا مستثمَرين منقسمين سادة وعبيداً. فضرورات النضال القومي توجب النظرة الاشتراكية»[٧].

يتابع عفلق «فالنضال الذي يقوم به الجيل الجديد (القومي الاشتراكي) ضد الطبقة المستغِلَّة التي فشلت في نضالها، وشوهت النضال وانحرفت به عن طريقه واستغلته أي استغلال، هو في الوقت نفسه، نضال في سبيل تحقيق الاشتراكية، لأن القضاء على الطبقة المستغِلَّة للقضية القومية، هو أيضاً قضاء على الاستغلال الطبقي والاجتماعى. أي تحقيق للاشتراكية»[٨].

---

(١) **نضال البعث** (ج ٤): م . س : ص ٢٥ : دستور الحزب (المادة ٢٦).
(٢) م . ن : المادة ٢٧.
(٣) م . ن : المادة ٢٩.
(٤) م . ن : المادة ٣١.
(٥) م . ن : المادة ٣٨.
(٦) م . ن : المادة ٤٣.
(٧) عفلق، ميشيل: **في سبيل البعث**: م . س: ص ٣٠٣- ٣١٢.
(٨) م . ن : ص ٣٠٣- ٣١٢.

وهناك علاقة تربط النضال من أجل القومية بالنضال من أجل الاشتراكية، لأن طبقة «أصحاب المصالح لا تستطيع أن تصارع الاستعمار مصارعة جدية حاسمة...»[(١)].

وعلى الرغم من هذا الترابط، يدعو عفلق إلى التمييز بين النضال من أجل الوحدة القومية والنضال في سبيل التحرر والاشتراكية، وإعطاء أرجحية للأولى لأن «فكر الوحدة هي الفكرة الانقلابية بالمعنى الصحيح، لا يدانيها في انقلابيتها التحرر من الاستعمار على ما فيه من جدية و قوة، ولا التحرر الاجتماعي الاشتراكي الذي يصدم في المجتمع أضخم المصالح وأقوى العادات والنظم. ذلك أن التحرر الخارجي يستفيد من عاطفة الشعب السلبية المباشرة، والتحرر الاجتماعي يعتمد على مصلحة الشعب المادية المباشرة...في حين أن فكرة الوحدة إرادية أكثر منها عفوية...»[(٢)]. كما أن الوحدة «ليست عملاً آلياً تتم من نفسها...فهي بهذا المعنى فاعلية وخلق، وفعالية للتيار، وسباق مع الزمن...»[(٣)].

وعلى العموم فقد واجه البعث الأحزاب الشيوعية العربية لأسباب لها علاقة بالأيديولوجيا الفكرية، وأسباب أخرى لها علاقة بالمواقف السياسية من القضايا القومية:

- كانت تأثيرات الأحزاب الشيوعية سلبية على الفكر القومي العربي.
- وكانت سلبية، أيضاً، في مواقفها من الوحدة العربية.
- وسلبيتها ظهرت واضحة من معظم حركات التحرر العربية في المرحلة الاستقلالية.
- فكرياً، ارتبطت الأحزاب الشيوعية العربية بالفلسفة الماركسية، أي بالفلسفة المادية التي تنطلق من أن الاقتصاد هو عصب التاريخ، والصراع الطبقي هو الطريق الصحيح لتحقيق الاشتراكية العلمية، ونظام ديكتاتورية البروليتاريا هي المضمون السياسي لتلك الفلسفة.
- تنظيمياً، اتخذت الأحزاب الشيوعية العربية من الأممية الشيوعية مرجعيتها التنظيمية.

---

(١) م. ن: ص ٢٥٦.
(٢) م. ن: ص ٢٣٥.
(٣) م. ن: ص٢٣٩.

- سياسياً، كانت تبعيتها الفكرية والتنظيمية عاملاً أساسياً في إدخال الحركة الشيوعية العربية في تناقضات أساسية مع الواقع العربي، ويأتي على رأس هذه التناقضات عدم إدراك الارتباط بين التجزئة السياسية للامة العربية، وبين المصالح الاستعمارية الصهيونية.

كل تلك الأسباب أثرت على انقطاع الحركة الشيوعية العربية عن الواقع العربي. وعلى الرغم من ذلك، فإنها أولت اهتماماً مميِّزاً للصراع الطبقي الاجتماعي وللفكر الاشتراكي من جهة، وناضلت ضد الاستعمار، خاصة في مرحلة الخمسينات فصاعداً، من جهة أخرى.

III-استنتاجات

كانت صورة المجتمع العربي قبل الإسلام، قد وصلت إلى قمة تكوينها القبائلي- العشائري، فاتَّصفت بنظام اجتماعي من عادات وتقاليد خاصة؛ له أنماطه الاقتصادية والدينية الخاصة أيضاً؛ وكانت علاقاته الخارجية مع جيرانه تلامس أطراف بيئته الجغرافية، كما تلامس أيضاً بعض قبائله التي كانت خاضعة لغزواته العسكرية ومصالحه الاقتصادية.

من مميزات ذلك النظام، أنه كان قائماً على قانون التفتت الاجتماعي، والتخلف الاقتصادي، والتعدد الديني، والخضوع للخارج. ولما جاء الإسلام، وكأنه وُلِدَ من حدة المعاناة العربية، إنما جاء ليقدِّم حلولاً لكل تلك المشاكل، وليبحث بأدق تفاصيل الحياة الاجتماعية لسكان الجزيرة. فكان الإسلام، انقلاباً توحيدياً ضد مظاهر التفتت والتعدديات على الصعد التالية:

- ضد التعدد الديني، فكانت أهدافه توحيدية، كبديل لتعددية الاصنام وماديتها، فنادى بالإله الواحد الذي لا تبصره الأنظار، فأصبحت العقيدة الإسلامية هي المرجعية الدينية الوحيدة.
- انقلاب ضد التفتت القبلي، وأحلَّ مكانه الوحدوية الإسلامية، كمرجعية وحدوية اجتماعية.
- انقلاب ضد التقاليد العشائرية، فأحلَّ مكانها الشريعة الإسلامية الواحدة.
- انقلاب ضد التفاوت الاقتصادي والاجتماعي، فأحلَّ مكانه المساواة والعدالة بين الطبقات الاجتماعية.
- انقلاب ضد الخضوع للخارج، فأخضع الخارج لسلطته وسيطرته.

فالانقلاب الذي أحدثه الإسلام، في مراحله الأولى، كانت نتائجه إيجابية: فهو قد حطَّم الأصنام- وجمع القبائل- وألغى كثيراً من الأنظمة الاجتماعية- و عمل على تحيقق العدالة والمساواة للمنتسبين إليه- و بَنَت فتوحاته أعظم امبراطورية عرفها العالم في ذلك العصر.

بمرور الزمن، حصلت المتغيرات التالية: تطور حاجات الدولة الإسلامية، اتساعها الجغرافي الكبير، تعدُّد الأعراق والأجناس، حاجات الشعوب الجديدة وخصوصياتها، الاحتكاك مع الحضارات الأخرى... فأخذت حدَّة الاشكاليات تتراكم وتتصاعد، فأصبحت الشريعة الإسلامية وجهاً لوجه أمام مسؤولية كبرى.

حاول العقل العربي- الإسلامي أن يواكب المتغيرات، فمر بعصور ذهبية، لكنها ما برحت أن أُصيبت بالانتكاسة على أيدي السلفيين الإسلاميين من جهة، وبفعل عدم الاستقرار السياسي للدولة العربية- الإسلامية من جهة أخرى.

كانت القوة المعنوية للسلفيين، فقهاء الشريعة، تفوق أية قوة أخرى، لهذا قلَّما كان الخلفاء يحاولون الاصطدام بهم. أما عدم الاستقرار السياسي فتمثل بضعف سلطة الخلافة العربية، ثم انتقالها إلى أيدي غير العرب في مراحل لاحقة.

في خلال تلك العصور التاريخية المتعاقبة، استفحل التفكك المذهبي والعرقي والطبقي- الاجتماعي، و الانفصالية السياسية، و حصلت المصالحة بين الديني والسياسي، مع أرجحية للسياسي ولمصلحته على حساب مصلحة المسلمين في العدالة والمساواة؛ حينئذ خسر المسلمون ولم يكسب الإسلام، فسادت العادات والتقاليد المتخلِّفة؛ وانكفأ المسلمون والعرب نحو الغيبيات والشعوذات والكرامات، فسيطر فيها بعض المشعوذين المنتسبين للطرق الصوفية، طوال قرون متواصلة، على أفئدة العامة ونالوا تأييدها الواسع.

تخلَّف العرب والمسلمون في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تنتقل من "جاهليتها" إلى عصورها الذهبية، كما أخذت تصدِّر نفسها إلى الخارج، هذه المرة كبديل للحروب الصليبية، فكراً وعلماً.

من رحم المعاناة التي بلغت ذروتها في العصر التركي- العثماني، تلاقى الفكر الغربي مع الحاجات العربية والإسلامية، فأحدث صحوة في ضمائر وعقول النخب العربية والإسلامية، وراحت تتجه نحو التفتيش عن حلول لمشاكل الأمة.

لم تبلغ تلك الصحوة، بعد، مستوى الحد الأدنى من النضج والتكوين النظري، حتى حصل انقلاب آخر، لكن هذه المرة باتجاه إعادة المجتمع العربي إلى عصر الخضوع للخارج.

فقد انهارت الامبراطورية العثمانية، كمرجعية توحيدية للعرب والمسلمين، وانكفأت بعدها الشعوب الإسلامية غير العربية إلى قومياتها الأم، بينما لم يكن المسلمون العرب بعد قد حدَّدوا هويتهم التي عليهم الالتجاء إليها.

فالمتغيرات الجديدة، بعد انهيار الواقع العربي الإسلامي، أن عدداً من الشعوب غير العربية كانت قد تعرَّبت، وفرزت الشعوب الأخرى نفسها إلى داخل قومياتها الأم وحدودها الجغرافية، أما المنطقة التي كانت عربية والمناطق التي تعرَّبت، فبقيت عرضة للتقسيم الامبريالي الأوروبي.

كانت المنطقة العربية، تخضع لمرجعية وحدوية إسلامية، لكن هذه المرجعية انهارت، ولم يكن العرب قد حدَّدوا هوية جديدة لهم، أو بالأحرى لم تكن التيارات الثقافية والسياسية والاجتماعية والفكرية قد توافقت على تحديد هذه الهوية.

في ظل هذا الواقع، لم يبق من أسلحة بيد العرب غير ما يتذكرونه من محطات مضيئة في تاريخهم الفكري والسياسي والديني، لكن كان قد مضى عليها مئات السنين. انهار ما كان يسمى، شكلاً، بالمرجعية الوحدوية، التي كان يمثلها أسوأ تمثيل وجود النظام التركي- العثماني- الإسلامي ومن كان سائراً على طريق إسباغ الشرعية الإسلامية عليه من مؤسسات دينية إسلامية.

انهارت الامبراطورية العثمانية تحت ضربات الامبريالية الغربية في الوقت الذي كانت فيه النخبوية العربية التي يمزقها الغيظ، عاجزة، بعد، عن صياغة مرجعية فكرية جديدة، يحدوها الحنين إلى المرجعية السابقة، ويدفعها العقل إلى التروي بالحكم على صلاحيتها، لأن فيها ما يكفي من التجارب المريرة لدفعها باتجاه الخوف من تكرار التجربة.

كان للإسلام تأثيرات مهمة على تكوين الأمة العربية وبنائها، بفعل فتوحاته الواسعة، ونشره للغة العربية. وكان العرب هم الدعامة الأساسية في هذا البناء. ففي خلال القرون الطويلة، وبالفعل الثقافي العربي- الإسلامي، والمرجعية الوحدوية الإسلامية، حصلت حالة الانصهار بين الشعوب المتعددة الأعراق وبين العروبة.

جاءت عوامل الانتصار التاريخي الكبير، ثم أعقبتها عوامل التفسخ والتجزئة المصحوبة بالتهديد الخارجي، لتشكلا معاً أساساً في التوحُّد الوجداني في أثناء مرحلة

الانتصار والتراجع. في الحالتين كانت المرجعية الوحدوية الإسلامية، هي التي لعبت الدور الأساسي في توحيد المرجعية الوجدانية طوال مراحل طويلة من الزمن.

لم يكن التوحُّد الوجداني كافياً لإيجاد تنظيم لدولة تؤمِّن العدالة الاجتماعية السياسية والدينية لكل رعاياها من المذاهب الإسلامية، فكيف الأحرى بها بالنسبة للأديان الأخرى غير الإسلام؟

من هنا، سادت مرحلة الفراغ المليئة بالاشكاليات العقيدية- الدينية، ومشاكل التوحيد السياسي الداخلي، و التوحيد الاجتماعي- الاقتصادي، بالإضافة إلى سيادة النهج الديني السلفي، وسيطرة الجهل والأمية، وانتشار البدع والضلالات الدينية، وكلها أسباب دفعت بالنخب الثقافية والاجتماعية والدينية والمذهبية إلى التطلع لمستقبل أفضل، تصاغ فيه الحلول المناسبة لتلك الاشكاليات.

في أثناء مرحلة صياغة الحلول، كانت ثمّة مسألتان مهمتان: مسألة الإصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني، ومسألة تحديد الهوية للمجتمع العربي.

وقد نمت، في مراحل تكوين الصحوة، تيارات منها:

- تيار رجال الدين الإصلاحيين، الذين تطلعوا إلى مستقبل يستعاد فيه صفاء الإسلام مترافقاً مع الاستفادة من الحضارة الجديدة.
- تيار رجال الدين السلفيين، الذين يؤمنون بأنه لا يصلح حال الأمة إلاَّ بما صلح به السلف.
- تيار الليبراليين من المسيحيين والمسلمين، الذين وجدوا أنه لا بد من الثورة على الواقع الموجود.

في ظل هذه البيئة، نبت الفكر القومي في أذهان النخب العربية المتنورة، التي قفزت فوق أساليب الإصلاح، كحل وسط، ورفضت أساليب الاغتراب السلفي، وأساليب التغريب المتأثرة بصلاحية الحضارة الفكرية الغربية بحرفيتها لمعالجة الاشكاليات الموجودة.

نشأ الفكر القومي العربي، كمرجعية نظرية وحدودية عربية، في مواجهة العديد من العوائق الداخلية و الخارجية. فالعوائق الخارجية كانت السيطرة الامبريالية لحماية التجزئة

والتقسيم. أما العوائق الداخلية فكانت متمثلة بالتيارات الفكرية والسياسية والحزبية ذات الاتجاهات، التي تتناقض مع الفكر الوحدوي القومي.

في مواجهة سياسة التقسيم والتجزئة الامبريالية، وسياسة الاتجاهات القطرية والأمميتين الشيوعية والإسلامية، كان الفكر القومي بعمل بحرارة لتحديد هوية المجتمع العربي. فالاشكالية التي كانت التيارات المحلية تتصارع حولها، هي أية هوية تعطى للمجتمع العربي؟ هل هذا المجتمع هو شعب واحد أم عدة شعوب؟ هل ينتمي إلى قومية واحدة أم إلى عدة قوميات؟ هل يصلح له نظام ديني أم علماني؟ ما هي المضامين الاجتماعية الاقتصادية، لهذه الوحدوية؟

أما التيارات المحلية التي تصارعت حول تحديد جواب على تلك الاشكالية فكانت:

- الاتجاهات القطرية التي تقوم على قاعدة التعددية القومية بين الأقطار العربية.
- الاتجاهات الدينية الإسلامية التي تدعو إلى الجامعة الإسلامية، وترفض الرابطة القومية بديلاً للرابطة الدينية.
- الاتجاهات الأممية للشيوعية التي تقف مواقف سلبية من القومية والدين معاً.

حتى أواخر الثلاثينات من القرن العشرين، كان التيار القومي يعمل على صياغة أسس للنظرية القومية قائمة على اللغة والتاريخ. ومنذ الأربعينات جاء حزب البعث العربي الاشتراكي لينتقل بالفكر القومي من دائرته النظرية إلى دائرته العملية المباشرة. وكان من أهم التجديدات التي أضافها، أنه أعطاها محتواها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وانتقل بها من مرحلة النظرية إلى مرحلة التنظيم الحزبي النضالي.

فالقومية، عند البعث، أصبحت نظرية سياسية لها تطبيقاتها العملية في الوحدة السياسية، وهذه الوحدة ذات مضمون اجتماعي سياسي اقتصادي. فالنظام السياسي الوحدوي يقوم على مبدأ الحرية، أما المضمون الاجتماعي - الاقتصادي فيقوم على مبدأ الاشتراكية.

تفرعت عن النظرية القومية، من وجهة نظر البعث، المواقف من الاستعمار، ومن حركات التحرر القطرية/ الوطنية، ومن قضية فلسطين، ومن الطبقات الاقطاعية

والرجعية، والموقف من التجزئة السياسية، والموقف من الدين بشكل عام ومن الإسلام والعروبة بشكل خاص. فكانت في نظرية البعث ردود على الاتجاهات القطرية الانفصالية (التجزئة- الوحدة)، وردود على القائلين بالمرجعية الوحدوية الإسلامية (دينيه علمانية)، وردود على النظرية الشيوعية (سلبية من القومية والدين- قومية عربية).

إن الفترة الزمنية القصيرة جداً، بمقياس التاريخ، التي فصلت نهاية الامبراطورية العثمانية- الإسلامية عن بداية مرحلة النضج في الفكر القومي، منذ أواسط الأربعينات، يمكن تسميتها بمرحلة الحمَّى في التصارع بين مختلف الاتجاهات والتيارات المحلية (القطرية الانفصالية- الجامعة الإسلامية- الأممية الشيوعية- القومية العربية).

باستثناء وحدوية العمل النضالي في سبيل الاستقلال ومقاومة الاستعمار، لم يكن هناك تكامل بين تلك الاتجاهات والتيارات، وإنما كانت هناك فجوات عقائدية أيديولوجية، السبب الذي أثَّر على العلاقة بين الاتجاهات المختلفة ودفعها نحو التصارع وليس التكامل. كان الجو السائد أن كل اتجاه يخوض معركتين في آن واحد:

- معركة البناء النظري الخاص، الفكري والسياسي، والتبشير بهما والتنظيم من حولهما. ومعركة إنهاء الآخر، كوجه من أوجه الدفاع عن الذات، السبب الذي وسم الصراع بكثير من الحمى والتعصب.

في داخل هذه الدائرة، كان الخطاب الخاص لكل تيار أو اتجاه يدور حول مسألتين:

- مسألة التمايز الفكري الأيديولوجي السياسي.
- مسألة الجانب النقدي للتيارات الأخرى.

نرى في الخطاب القطري، نقداً لكل الاتجاهات الأخرى: فما هو مُوَجَّه إلى القومية العربية: دعوة بديلة إلى قومية قطرية. وما هو موجه للدين: اتهامه بالتعصب والرجعية والطائفية. وما هو موجه للشيوعية: الاتهام بالإلحاد والديكتاتورية.

وفي الخطاب الديني، فما هو موجه للقومية: اتهام بإلغاء الإسلام، والى الشيوعية اتهام بالإلحاد.

وفي الخطاب الشيوعي، ما هو موجه للدين: الاتهام بالغيبية والرجعية. وما هو موجه للقومية الاتهام: بالعمل لصالح البورجوازية...

وفي الخطاب القومي، ما هو موجه للقطرية: أنها انفصالية تفتيتية. وما هو موجه للسلفية: الاتهام بالرجعية والتخلف. وما هو موجه للشيوعية: الاتهام بالعمل على تغريب القضايا القومية ومعاداتها.

في ظل هذه التناقضات الداخلية، على الصعيدين الأيديولوجي والسياسي، لم تكن حركة التغيير الدولي والإقليمي مستمرة فحسب، وإنما أخذت تظهر متغيراتها بسرعة كبيرة، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

أصبحت المواجهات أكثر حدة وصعوبة على الجبهات كافة: فمن قضية فلسطين، إلى قضية وراثة النظام الدولي الجديد، وانتقاله من القديم (الفرنسي- البريطاني) إلى الجديد (الأميركي)، فإلى بروز قوة عالمية وأيديولوجية جديدة (الاتحاد السوفياتي)؛ إلى تصاعد الحرب الباردة بن النظامين الرأسمالي (أميركا) والشيوعي الاشتراكي (الاتحاد السوفياتي)؛ فإلى مرحلة الأحلاف العسكرية في داخل المنطقة العربية...

في المقابل، كانت المتغيرات المحلية تتصاعد بشكل متسارع: من الاهتزازات الانقلابية المتواصلة في سوريا ومصر والعراق، فالعدوان الثلاثي على مصر، إلى الوحدة السورية المصرية، فإلى انفصالهما، فإلى حرب حزيران في العام ١٩٦٧م...

إلى جانب كل ذلك، كانت الحركة القومية العربية، تندفع نحو إنشاء المؤسسات القومية الرسمية المشتركة على الصعد السياسية والاقتصادية والثقافية ...

كانت كل مظاهر هذه المتغيرات، العربية والدولية، تؤسس للمرحلة الجديدة في حياة الأمة العربية.

الفصل السادس
مظاهر البناء السياسي وقضايا الصراع القومي العربي

- **تمهيـــد:**

كانت مساحة الفراغ السياسي، بعد انهيار المرجعية الوحدوية الإسلامية، مليئة بالتيارات الحزبية والحركات الأيديولوجية والفكرية. وكانت كلها تتسابق وتتصارع في سبيل نشر رؤيتها، الخاصة بكل منها، حول تحديد هوية للجزء العربي من الامبراطورية العثمانية، الذي تُرِكَ بدون تحديد هوية له.

على الرغم من التجاذب الحاد الذي ساد الساحة السياسية والفكرية العربية استطاع الفكر القومي العربي أن يؤسِّس لنفسه بنى حزبية منظَّمة للتبشير بالهوية القومية العربية، ويعمل من أجل بناء وحدة قومية سياسية. وكان يواجه صعوبتين في آن معاً:

- التيارات الفكرية والحزبية والسياسية الداخلية.
- المخططات الاستعمارية التي كانت تعمل تحارب أية اتجاهات فكرية وحدوية.

كانت مرحلة الاربعينيات، من القرن ٢٠م، مرحلة البناء النظري وتأسيس البنى الحزبية. فما إن جاءت مرحلة الخمسينيات حتى كانت حبلى بالمتغيرات على الصعيدين الاقليمي والدولي، وكانت الحركة القومية نشطة يتوالد منها تيارات قومية أخرى.

وكانت من أهم المتغيرات التي رافقت مرحلة العقد الخامس وما بعده:

- **على الصعيد الدولي**: ورث الاستعمار الأميركي المنطقة العربية. وتحققت أحلام النظام الشيوعي الجديد في بناء دولة قوية، فسادت الحرب الباردة بينهما.

- **على الصعيد القومي**: بعد أن تنامت الحركة القومية، واتضحت، أكثر فأكثر، نوايا الإمبريالية الغربية؛ وبعد الاغتصاب الصهيوني لفلسطين، حصلت متغيرات على الصعيد القومي، وكان من أهمها سقوط عدد من الأنظمة العربية السابقة. فانعكست هذه المتغيرات إيجابياً، وتمظهرت في بناء مؤسسات قومية رسمية وحزبية.

- برزت مظاهر التآمر الامبريالي واضحة عندما أخذت الإمبريالية تعمل على تعزيز موقع الصهيونية في فلسطين بعد اغتصابها في العام ١٩٤٨م. وتمظهرت في مؤامرات سياسية وأحلاف عسكرية، واعتداءات كانت تمارسها «إسرائيل» القاعدة الأمامية للصهيونية والامبريالية ضد عدد من الأقطار العربية.

جاء بناء الحركات والأحزاب القومية على الساحة العربية، مدماكاً أولياً في المؤسسة القومية العربية؛ كما جاء بناء عدد من الأنظمة السياسية التي تتبنى فكر القومية العربية كأيديولوجية رسمية، مدماكاً رديفاً، لكي يشكلا معاً جبهة أساسية في مواجهة ما تعده القوى الخارجية للمنطقة العربية من مشاريع سياسية واقتصادية واستغلالية.

ارتقت الحركة القومية، منذ العقد الخامس، من مرحلة التبشير إلى مرحلة التأسيس والبناء. فكانت مهماتها كثيرة ومتفرعة، منها السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وكانت تطلعاتها الاستراتيجية تتجه نحو بناء قوة عربية فاعلة في النظام الدولي، وكانت هذه التطلعات، بلا شك، مما يثير المخاوف الإمبريالية.

كثيرة كانت الجوانب التي تثير مخاوف الامبرياليين بشكل عام، والأميركيين بشكل خاص، فكان أهمها مسألة النفط حيث إنه بعد الحرب العالمية الثانية «كان الشرق الأوسط، منذ زمن بعيد، يشكِّل ملتقى للطرق المودية إلى آسيا و أفريقيا وأوروبا، وأصبح نفطه الآن دم الحياة الذي يسري في عروق الصناعة الحديثة»[١]. كما «أصبحت الآن، أكثر من أي وقت مضى، مسألة من يسيطر على ما في الخليج العربي والشرق الأوسط تشكل مفتاحاً بيد من يسيطر على ما في العالم[٢].

من جانب آخر، تميَّز القرن العشرون، عربياً، بكونه مليئاً بمحاولات إثبات الهوية القومية، وقد نجح إلى حد كبير إذ عاد العرب إلى واجهة الخطاب السياسي العالمي، بعدما كانوا، سابقاً، مدموجين في هويات أخرى: عثمانية، تركية، إسلامية، إلخ...[٣].

في ظل هذه المتناقضات، القومية العربية - الرأسمالية الإمبريالية، تصرف الأميركيون حيال السوفيات الشيوعيين بما ظنوا أن موقفهم يتلخص في استغلال القومية العربية من أجل خلق صعوبات في وجه الدول الأوروبية للحصول على النفط[٤]. فالنصف الثاني من القرن ٢٠م، كانت مرحلة الصراع على النفوذ بين القوى العظمى، وهي أيضاً مرحلة الطموح القومي العربي إلى إنجاز بنى سياسية قادرة على مقاومة الأطماع الإمبريالية. فكيف كانت مظاهر الصراع، وكيف كانت نتائجها ؟

---

(١) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية:** دار حسان: دمشق: ١٩٨٣: ط ١: ص ١٠٤.

(٢) م. ن: ص ١٠٥.

(٣) خليل، خليل أحمد: «العرب و مواجهات القرن المقبل» (٣- ١٩): مجلة **دراسات عربية**: بيروت: العدد ١٢: السنة ٢٦: تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩٠: ص ١٦.

(٤) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م. س: : ص ١٠١.

II-مرحلة تأسيس استراتيجيات القوى العظمى

شهدت أواخر العقد الرابع من القرن ٢٠م محطة تأسيس بنى الاستراتيجيات على المستويين العالمي والعربي. فالمستوى العالمي يضم القوتين العظميين: الإمبريالية الأميركية، والأممية الشيوعية.

١- أسس البناء الاستراتيجي الامبريالي الرأسمالي

منذ العام ١٩٤٠- ١٩٤٥م، كان مخطط الرئيس الأميركي فرانكلين روزفلت إزاحة الامبراطوريات القديمة المسيطرة على الشرق الأوسط؛ لكن الزحف الأميركي تباطأ بين الفترة (١٩٤٥- ١٩٥٢) في عهد الرئيس ترومان؛ فكانت منطقة الشرق الأوسط، بالنسبة للاميركيين، منطقة صراع مؤجل، وكان اهتمامهم منصباً على ضبط الموازين في أوروبا، بعدها بدأ الغزو الأميركي للمنطقة في عهد الرئيس أيزنهازر منذ العام ١٩٥٣م[١].

وفي العام ١٩٥٧م، أصبحت الولايات المتحدة الأميركية هي اللاعب الأساسي نيابة عن الغرب، بعد أن أفلت شمس الامبراطوريتين القديمتين: فرنسا وبريطانيا [٢].

في مرحلة الصراع المؤجل، وفي العام ١٩٥١م، كان الرئيس ترومان قد أصدر قانون الأمن القومي الذي أنشئت بمقتضاه وكالة المخابرات المركزية، «وكان المنطق الذي قام عليه قانون الأمن الأميركي منطقاً بسيطاً يستلهم فكرة المنفعة كمصدر للشرعية، والنجاح كمعيار لقياس التصرفات و الأفعال [٣]. وكان مؤدى القانون هو «أن رئيس الولايات المتحدة أصبحت له حكومتان: حكومة ظاهرة مسؤولة أمامه ويحاسبها الكونغرس، وحكومة خفية مسؤولة أمامه ولا يحاسبها أحد»[٤].

بعد الحرب العالمية الثانية، كانت المصالح الأميركية في الشرق الأوسط، والتي على أساسها تم تحديد بناء استراتيجيتها، هي التالية:

---

(١) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان** (ج ١): م. س: ص ١٦١ وما بعدها.

(٢) م. ن: ص ٩٥.

(٣) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار (١٩٦٧):** مركز الأهرام: مصر: ١٩٩٠: ط ١: ص ١٠٢.

(٤) م. ن: ١٠٣.

- العطف على محنة الشعب اليهودي.
- مصلحة اقتصادية في النفط، والإبقاء على قناة السويس سالكة أمام الملاحة الدولية.
- وقاية المنطقة من الشيوعية، وفي تجنب مجابهة محتملة مع الاتحاد السوفياتي(١).
- بعد معركة قناة السويس في العام ١٩٥٦م، أصبح من الأهداف الأميركية، حصار المراكز الثورية الجديدة في العالم العربي وإسقاطها (٢).

أ- **الإمبريالية الأميركية** و«إسرائيل»: منذ الحرب العالمية الأولى، حسمت الولايات المتحدة الأميركية ميلها القاطع لليهود في إطارين اثنين: الأول، إقرارها الكامل بمبدأ الانتداب الفرنسي والبريطاني على المنطقة العربية؛ والثاني، جاء الإقرار متطابقاً مع نجاح اليهود الأميركيين في تحويل قضية فلسطين إلى قضية داخلية أميركية (٣).

ثم بدأت مسألة فلسطين تأخذ أهمية أكبر في السياسات المحلية الأميركية عندما سمح روزفلت بإصدار تصريح يؤيد فيه قضية اليهود، ومضمون هذا التصريح أنه «سيكون سعيداً أن يرى أبواب فلسطين لا تزال مفتوحة أمام اللاجئين اليهود... وأن العدالة الكاملة ستكون إلى جانب الذين يسعون إلى إقامة وطن قومي يهودي»(٤).

وتحولت قضية «إسرائيل»، شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبحت من القضايا الاستراتيجية الأميركية. وهذا ما يؤكده نيكسون، عندما يقول: «إن التزامنا بأمن «إسرائيل» التزام عميق، فنحن و«إسرائيل» لسنا حلفاء شكليين، بل نحن مرتبطون ببعضنا بشيء أقوى بكثير من قصاصة من الورق. إنه التزام أخلاقي... إن التزامنا ب«إسرائيل» نابع من ميراث الحرب العالمية الثانية، ومن مصلحتنا الأخلاقية والايديولوجية في تأمين البقاء للديموقراطيات في حالة القتال دفاعاً عن الذات»(٥).

---

(١) شيبان، انطوان: **قرار أميركا بالفشل في الشرق الأوسط**: د.م: د.ن: ١٩٨٤: د.ط: ص١٦٣.

(٢) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م.س: ص ٧٢.

(٣) محيو، سعد: م.س: ٣٦.

(٤) م.ن: ص ٤٧.

(٥) نيكسون، ريتشارد: **أميركا والفرصة التاريخية**: مكتبة بيسان: بيروت: ١٩٩٢: ط ١: ص ٢٠٠: (تعريب محمد اسماعيل).

فيما بعد، لم تستطع الإدارة الأميركية أن تتحلل من استراتيجيتها القائمة على التأييد المطلق ل«إسرائيل»، ؛ وإن كان أحد من رؤسائها قد أقدم على محاولة الابتعاد عن هذه الاستراتيجية، كما فعل جيرالد فورد، فالفشل كان النتيجة المرتقبة. صمَّم فورد في العام ١٩٧٥م، على الضغط على «إسرائيل»، ، إذ ذاك «عمل مؤازروها على شد عضلات سياستهم، حيث وقَّع ستة و سبعون عضواً من مجلس الشيوخ على رسالة تحذر الرئيس من أي عمل يمكن أن يحرم «إسرائيل» من احتياجاتها الاقتصادية والعسكرية»[١].

ب- الإمبريالية و المصالح الاقتصادية: يرمز للثورة الصناعية في الغرب اكتشافان عظيمان: الآلة البخارية والكهرباء. وهما يوضحان الرابطة الأساسية بين الحرارة والطاقة، التي تنتج تحريك آلات تنوب مناب الطاقة البشرية، و من هذه العلاقة تنبع كل قوة الغرب المعاصر وثروته. فبعد اكتشاف النفط تشكل الكارتل الغربي، أي الشركات النفطية السبع. لكن في العام ١٩٦٠م، نشأت منظمة الأوبك (للدفاع عن حقوق الدول المنتجة)، لكنها بقيت تابعة للشركات النفطية في البلدان الصناعية، لأن الشركات احتفظت بسيطرتها التامة على قطاعات اقتصاد النفط، ولم ينتقل للأوبك إلا قطاع الاستخراج فقط [٢].

أخذ الغرب يكتشف أهمية النفط وتأثيره ليس على الآلة الصناعية فحسب، و إنما كان له أيضاً تأثير مهم على الآلة العسكرية ؛ يقول نيكسون: إن «إحدى الميزات الاستراتيجية الرئيسة التي كانت تتمتع بها قوات الحلفاء، خلال الحرب العالمية الثانية، أنها كانت تسيطر على ٨٦٪ من نفط العالم»[٣].

وبعد الحرب العالمية الثانية، «كان الشرق الأوسط، منذ زمن بعيد، يشكل ملتقى للطرق المؤدية إلى آسيا و أوروبا، و أصبح نفطه الآن دم الحياة الذي يسري في عروق الصناعة الحديثة، وإن منطقة الخليج العربي، هي القلب الذي يضخ ذلك الدم، وإن البحر الذي يحيط بها هو الوداج الذي يمر عبره الدم إياه»[٤].

---

(١) كارتر، جيمي: **دم ابراهام**: دار المروج: بيروت: ١٩٨٦: ص: ٣٣ (تعريب سامي جابر).

(٢) قرم، جورج: **انفجار المشرق العربي**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٧: ط ١: ص ٥٢- ٥٣.

(٣) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م . س: ص ١٠٣.

(٤) م . ن: ص ١٠٤.

فالاستراتيجية الاقتصادية للغرب تدرك تماماً أهمية المنطقة العربية، فيقول نيكسون، أيضاً، فإن «مسألة من يسيطر على ما في الخليج العربي والشرق الأوسط تشكل مفتاحاً بيد من يسيطر على ما في العالم»[١].

وحتى يمكن تطوير مصادر أخرى للطاقة، يقول نيكسون: «إننا نعيش في عصر النفط، وهذا ما يعطي أهمية استراتيحية فوق عادية لمنطقة الخليج العربي... وهذا يعني بأنها واحدة من أكبر مناطق العالم اضطراباً، وأكثر حيوية وتهديداً بالخطر في آن واحد معاً»[٢].

ج- **وقاية المنطقة من الشيوعية**: صحيح أن النفط يشكل مادة استراتيجية للصناعة الغربية، لكن طرق المحافظة عليها واستثمارها من دون أية عوائق تتطلب، أيضاً، خطة استراتيجية لحمايتها.

وللحماية وجهان: وقائي ويتعلق بالمنافس السوفياتي، ومباشر له علاقة بالقوى الثورية المحلية. فالوجه الوقائي يتمثل بالهاجس الذي كان يشعر به الامبرياليون الاميركيون، خوفاً من أن يكتسب الاتحاد السوفياتي القدرة على إغلاق أنابيب نفط الشرق الأوسط، ليس عن طريق السيطرة المباشرة، ولكن عن طريق ضغوطهم الخارجية أو خلق اضطرابات داخلية في المنطقة. يدعم نيكسون رؤيته بما قاله مسؤول سوفياتي كبير في العام ١٩٥٥م، والذي أوضح أن هدف السياسة السوفياتية على المدى البعيد يظهر في «استغلال القومية العربية، من أجل خلق الصعوبات في وجه الدول الأوروبية للحصول على النفط، و بذلك يحقق السيطرة والنفوذ عليها»[٣]

ويدعم هذا الرأي ما تضمنه مبدأ ترومان الذي أعلنه في آذار/ مارس ١٩٤٧م، وهذا المبدأ لا يزال حجر الزاوية في السياسة الأميركية إزاء الشرق الأوسط، والتي تستهدف، حسب ذلك المبدأ، ربط خيوط المنطقة بأحلاف عسكرية وسياسية، عبر تقديم المساعدات للأطراف المعارِضَة للاتحاد السوفياتي [٤].

---

(١) م.ن: ص ١٠٥.
(٢) م.ن: ص ١٠١.
(٣) م.ن: ص ١٠١.
(٤) محيو، سعد: م.س: ص ٤٢.

تستند هذه السياسة إلى أن الحرب الباردة، كما يحسب جونسون، هي «ظاهرة دائمة وأن العدو لا يتغير، وإن جميع الأنشطة المعادية للولايات المتحدة في أي مكان على وجه الأرض تعتبر أعمالاً متعمدة توجهها شبكة شيوعية دولية متماسكة تعمل من الكرملين». ولهذا بقي الاميركيون حتى أواخر العقد السادس يرفضون سياسة الحياد التي تتبعها دول العالم الثالث [١].

د- **حصار المراكز الثورية العربية وإسقاطها:** بعد أن ورث الأميركيون المنطقة العربية، من الامبراطوريتين الفرنسية والبريطانية، أصبح هذا الإرث، في نظر أيزنهاور، معلقاً في الفضاء، ذلك أن «فراغ القوة» الذي نشأ في الشرق الأوسط تتحرك فيه حركة قومية عربية حاشدة، ولكنها «عاطفية»، وهي تتحدث عن «استقلال حقيقي» يمكن أن يكون ضاراً بمصالح الولايات المتحدة. عن هذه المسألة كتب في مذكراته ما يلي: «لا بد من أن نخوض الحرب الباردة بروح قتالية. ولا بد أن نمارس في ظل السلام منطق التجنيد والتعبئة. ونحن هذه المرة لا نجنِّد فرقاً وجيوشاً، ولكن نجند ونعبئ شعوباً وأمماً لكي تقف في خطوطنا، وليست في خطوط الشيوعيين». كان ما يقوله أيزنهاور يعود إلى مقولة مضمونها أن السيطرة على الشرق الأوسط هي فعلاً معركة القرن، ولهذا كله وضع مبدأً، لحل أزمة الشرق الأوسط، تحت عنوان نظرية ملء الفراغ في المنطقة [٢].

وتطبيقاً لهذه الاستراتيجية، أصبح المخطط الأميركي، منذ العام ١٩٥٧م، وحسب مبدأ أيزنهاور، قائماً على قاعدة حصار مصر بحلف بغداد، والاستيلاء على الحكم في سوريا، وزرع الشقاق بين مصر وملك السعودية (الملك سعود).

كانت أميركا تحسب سوريا أخطر نقطة في الشرق الأوسط. فمصدر قوتها هو جيشها الذي كانت أغلبية ضباطه متحمسة للتوجه القومي العربي، والجماعات المؤثرة فيه كانت على صلة بحزب البعث العربي الاشتراكي. وبعد أن فشلت المحاولات الأميركية للاستيلاء على الجيش السوري، أخذ الاميركيون يعملون على حصارها من الخارج بواسطة العراق الملكي وتركيا [٣]، تارة، وبواسطة لبنان تارة أخرى؛ وقد وافق وزير

---

(١) شيبان، انطوان: م.س: ص ١١٥.
(٢) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م.س: ص ١٩٥.
(٣) م.ن: ص ٢٣٥- ٢٤٢.

خارجية لبنان (شارل مالك) [١]، ورئيس الجمهورية (كميل شمعون) [٢] على تقديرات الاميركيين للموقف في المنطقة؛ وملخصه: إن استمرار عملية التصاعد القومي الجارية في المنطقة سيكون معناها خسارة العالم الحر (أوروبا وأميركا) للشرق الأوسط، وتهديد السلام العالمي. و قد ساعد على ذلك، الادعاءات اللبنانية في تلك المرحلة: بأن الاعمال الشيوعية الهدامة تنطلق من سوريا وتوجه إلى لبنان [٣].

بدت منطقة الشرق الأوسط، من منظور واشنطن، حالة مختلفة: ففي الشرق الأوسط كانت حركة القومية العربية باندفاعها الفوار تتحدى السيطرة الغربية»[٤]. لذلك عمل الأميركيون على تطويق المراكز الثورية العربية، بطرق وأساليب متعددة، ومنها:

- الأحلاف العسكرية، مثل حلف بغداد (في العام ١٩٥٥م) بين العراق وتركيا، وانضمّت إليهما باكستان وإيران، مما أثار البلدان العربية ذات الاتجاهات القومية[٥].
- التركيز على قادة المستقبل في العالم العربي، و توسيع النشاط الدعائي و الثقافي، خصوصاً في أوساط الطلبة والمدرسين وأساتذة الجامعات والمثقفين.
- تسليح «إسرائيل» بشكل لا يبرز أي دور ثنائي، «إسرائيلي»- أميركي.
- تدعيم إيران وتدعيم نفوذها في المنطقة [٦].
- تدعيم وضع الأنظمة المحافظة/ الرجعية، والعمل على تنشيط الاتجاهات الإسلامية. إذ إنه منذ العقد الخامس من القرن العشربن، والعربية السعودية تسعى «بتشجيع فعال من حليفتها الأثيرة أميركا إلى احتواء تصاعد مد القومية العربية الجذرية عن طريق تدعيم التضامن الإسلامي على الصعيد العالمي. وقد اعتمدت في مسعاها على نظامين سياسيين يستمدان شرعيتهما من العقيدة الدينية، وهما: «**باكستان**...[التي تعمل] في دولة تضمن قيام نظام اجتماعي- سياسي على

---

(١) م. ن: ص ٢٥٣.
(٢) م. ن: ص ٢٥٤.
(٣) م. ن: ص ٢٥٥.
(٤) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م. س: ص ١٠٩.
(٥) شيبان، انطوان: م. س: ص ٥٠.
(٦) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م. س: ص ٤٤١- ٤٤٢

أسس إسلامية ؛ ومن الجهة الثانية **المملكة المغربية** العريقة القائمة هي الأخرى على الشرعية الدينية، باعتبار أن الأسرة المالكة تنتمي، كما تحرص على توكيد ذلك، إلى سلالة النبي مباشرة ». وكان من أهداف الحلف أن يقف في مواجهة دول عدم الانحياز. وأفلحت حركة التضامن الإسلامي في تأسيس نفسها على الصعيد العالمي في أواخر الستبنيات من القرن ٢٠م. ففي العام ١٩٦٨، انعقد مؤتمر المنظمات الإسلامية العالمية في مكة ؛ وفي العام ١٩٦٩، جاء حريق المسجد الأقصى ليشكل ذريعة لعقد أول مؤتمر لقادة الدول الإسلامية في الرباط [1].

لأن الولايات المتحدة الأميركية كانت ترفض سياسة الحياد، لم يقر الكونغرس أية مساعدات سوى للأنظمة المرتبطة بها، متبعاً قاعدة عمل عليها، وهي معارضته تقديم المساعدة للمحايدين [2]. لكن هذه القاعدة أحدثت ثغرات مهمة في السياسة الأميركية، إذ جعلتها تقدِّم دعماً كبيراً للصهيونية و«إسرائيل»، و ترفض بيع السلاح إلى العرب من غير شروط، وتتراجع عن تمويل السد العالي في مصر [3].

يتَّضح من كل هذا أن الاميركيين وضعوا العرب في دائرة العداء لهم، باستثناء موقفهم من العدوان الثلاثي على مصر في العام ١٩٥٦م.

٢- مرحلة البناء الاستراتيجي السوفياتي حول المنطقة.

على الرغم من قرب روسيا من منطقة الشرق الأوسط، ومن طموحها القديم، لم تستطع الوصول إلى المياه الدافئة، ومن أسباب ذلك :

- الحاجز التركي الذي يسيطر على مضائق الدردنيل.
- بعد انهيار الامبراطورية التركية سيطرت الأساطيل الغربية على المياه الدافئة.
- اعتمد ستالين، في خلال الأربعينات، على الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي بسبب انشغاله بأوضاعه الداخلية، قبل وبعد الحرب العالمية الثانية. و بعد وفاته في

---

(١) قرم، جورج: م. س : ص ٦٤.

(٢) شيبان، انطوان : م. س : ص ٥٢.

(٣) م. ن : ص ٨١.

العام ١٩٥٣م، أخذ الاتحاد السوفياتي يتطلع إلى الخارج كدولة كبرى، وحدَّد سياسته على أساس مبدأ «التعامل دولة مع دولة» بصرف النظر عن طبيعة النظام الحاكم، فكانت محطته الأولى في مصر منذ العام ١٩٥٤م [١].

عندما التفت الاتحاد السوفياتي إلى العالم العربي، كان الاستعمار التقليدي على وشك أن يُطرد من المنطقة؛ كما كانت السيطرة الأميركية ما زالت عاجزة عن الدخول إليها لاستلام الإرث المتروك، وكان واضحاً أن المنطقة مقبلة على تفاعلات عنيفة. فمحاولة الدخول السوفياتي إلى المنطقة، إذاً، كانت تتم في مرحلة انتقالية [٢].

بموجب نظرية ستالين الخاصة بالمعسكرين، «كان من المستحيل التوفيق، عقائدياً، بين الشرق والغرب. وبموجب مشروع الاستقطاب الثنائي هذا، لا مجال إطلاقاً لموقف ثالث غير ملتزم»[٣].

عجَّلت وفاة ستالين في اتجاه التغيير، الذي بدأ جدياً منذ عهد خروشوف وبولغانين في العام ١٩٥٥م، فأعدَّ المسرح لإصلاحات عقائدية سمحت بمساعدات اقتصادية متواضعة للدول غير الشيوعية [٤]. تلخَّصت الاصلاحات العقائدية بإقرار القيادة السوفاتية لسياسة التعايش السلمي، والقبول بوجود قوة ثالثة محايدة [٥].

إلا أن الغرب، من جهته، كان يضع، عن غير قصد منه، الأسس لتحرك سوفياتي واسع باتجاه الشرق الأوسط [٦]، ويجعله مؤثراً عندما اتبع وجهاً سياسياً واحداً هو محاربة الشيوعية، السبب الذي أسفر عن شعور عربي عدائي عميق ضد الغرب، ودفع بالعرب إلى التقارب مع الاتحاد السوفياتي [٧].

نما النفوذ السوفياتي، لا بسبب انتشار الأيديولوجيا الشيوعية، إنما بطريقتهم لكسب الأصدقاء: بالقروض وإمدادات الأسلحة والمساعدات العسكرية وتأييد البلدان العربية

---

(١) مجموعة من المؤلفين: **النار والجليد**: م.س: ص و ١٤٩- ١٥١.
(٢) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م.س: ص ٦٧.
(٣) شيبان، انطوان: م.س: ص ٦٧.
(٤) م.ن: ص ٦٩.
(٥) م.ن: ص ٧١.
(٦) م.ن: ص ٦٩.
(٧) م.ن: ص ٧٠.

ضد الغرب و «إسرائيل»؛ كما أن هذه المساعدات، كما يقول (لاكير- الأميركي)، كانت خالية من الدوافع والشروط ولا يطلب أي مقابل لها مثل القواعد العسكرية أو النفط أو التوافق السياسي [١].

لهذا عُقِدَت اتفاقيات الأسلحة بين مصر وتشيكوسلوفاكيا في العام ١٩٥٥م؛ وتبعتها اتفاقية أخرى مع سوريا في العام ١٩٥٣م؛ ثم اليمن (١٩٥٦م)؛ فالعراق (١٩٥٨م)؛ والجزائر (١٩٦٢م)، فاليمن الجنوبية والسودان (١٩٦٧م) [٢].

إضافة إلى ذلك، وبعد أن سحبت أميركا عرضاً أوليا بتمويل سد أسوان العالي في مصر في العام ١٩٥٦م، تولّى الاتحاد السوفياتي عبء التمويل [٣].

٣- لم يكن التناقض السوفياتي- الأميركي بدون مظلة تمنع الصدام بينهما.

لم يعد في الخمسينات من القرن ٢٠م، أي صراع إقليمي يعالج على أنه مشكلة محلية، بل كساحة منافَسَة بين أميركا وروسيا [٤]. فانتشار الأسلحة النووية، في العقد ذاته، بين أميركا وروسيا، جعل ممارسة القتال بينهما مستحيلاً. فكان لا بد للصراع/ الحرب من أن تعبِّر عن نفسها بوسائل أخرى خفية حتى لا تتأثر، إلى درجة الخطر، موازين حساسة[٥]. ولما كانت الحرب مستحيلة بين الجبارين، بسبب من تكافؤ موازين الرعب النووي، «فقد جرت تجربة ادارته مستغنية عن النار. وكانت تلك: الحرب الباردة»[٦].

استمر توازن الرعب حتى السبعينات، إذ ذاك «حمل تقدير ما تجرُّه الحرب النووية من دمار كلاً من نيكسون «الرئيس الأميركي»، و بريجنيف «الرئيس السوفياتي»، على القبول بمفهوم سياسي جديد يقوم على أساس التنافس التعاوني، رغبة منهما في تجنب مثل هذه الحرب»[٧]. وبناء على روح الوفاق، وُضِع مبدأ نيكسون، وبعده فورد، الذي دعا فيه إلى

---

(١) م. ن: ص ٧٧.
(٢) م. ن: ص ٨٣.
(٣) م. ن: ص ٨٥.
(٤) م. ن: ص ٤٧.
(٥) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م. س- ص ١٧٠.
(٦) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م. س: ص ٣٥.
(٧) شيبان، انطوان: م. س: ص ١٣٢.

المحافظة على قدر كاف من القوة الوطنية، و إلى شراكة، أكثر توازناً، بين أميركا وحليفاتها ووضع حد لعهد المجابهة بين الجبارين [١].

ولأن الصراع العربي- الصهيوني كان من الأمور المتفجِّرة باستمرار، وقد تقود الجبارين إلى حرب مباشرة، فكأنه أصبح هناك اتفاق غير مُعلَن بينهما على تجنب المناورات المعقدَّة، و التورط مع «إسرائيل» و جاراتها، فاقتصرت جهودهما على دعم خطوات الأمم المتحدة للتوصل إلى تسوية النزاع العربي- الصهيوني [٢].

نتيجة الحرب الباردة، ثم الانتهاج الواقعي لسياسة التعايش السلمي، اعتمد الجباران على بناء ركائز محلية موالية، فتميزت مرحلة السبعينات من القرن ٢٠م بتقارب سوفياتي - عربي متزايد، و في المقابل توتر أميركي - عربي، عندها أصبح، في المنظور الأميركي، «توثيق الروابط بين الولايات المتحدة و«إسرائيل» أمراً ضرورياً جداً. وأصبح للحفاظ على سلامة «إسرائيل» ووجودها أولوية عظمى في المقررات الأميركية»[٣].

كان من المتغيرات الدولية، إضافة إلى بروز الجبارين، الأميركي والسوفياتي، تأسيس هيئة الأمم المتحدة، وبروز كتلة دول عدم الانحياز.

فهيئة الأمم المتحدة، التي تأسست في العام ١٩٤٥م، كانت تمر في طور فعالية مجموعة الدول الآسيوية والأفريقية بعد مؤتمر باندونغ. وفعاليتها دفعت بالقوتين العظميين لاستقطابها [٤].

أما مؤتمر **باندونغ،** الذي انعقد في العام ١٩٥٥م بين الدول المستقلة، فقد شكل نقطة تحول في النظام العالمي الجديد [٥].

فمنذ الخمسينات، إذاً، كانت السياستان، الأميركية والسوفيتية، تقومان على قواعد الصراع التالية:

---

(١) م. ن: ص ١٣٣.
(٢) م. ن: ص ١٣٣.
(٣) م. ن: ص ١١٩.
(٤) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان:** م. س: ص ٦٢ وما بعدها.
(٥) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م. ص: ص ٤١.

- الامتناع عن الاحتكاك المباشر بينهما لما فيه من عواقب الهلاك المدمر لكليهما.
- استقطاب الدول «العالمثالثية»، و يأتي أكثرها أهمية دول المنطقة العربية لأهميتها الاقتصادية (النفط)، والسياسية (وجود الكيان الصهيوني ومنع التحالف العربي السوفياتي).
- الاحتكام في اللحظات الحرجة إلى هيئة الأمم المتحدة.

على الرغم من مظاهر الصراع بين الجبارين، كان عنصر التوازن السياسي مفقوداً بينهما. فمنذ الخمسينات «كان هذا القرن [العشرون]، ما زال أميركياً بصفة عامة، لكن هذه الصفة الغالبة عليه كانت تواجه تحديات كثيرة من مصادر مختلفة أولها الاتحاد السوفياتي، ثم حركة التحرر الوطني في قارات الجنوب الثلاث، ثم بقايا الامبراطوريات القديمة التي تعيش في حماية القوة الأميركية وتتمرد أحياناً على هيمنتها»[1].

---

(١) هيكل، محمد حسنين: م.ن: ص٣٥.

II-مرحلة تأسيس استراتيجية العمل القومي

تمظهرت هذه المرحلة بعدد من البنى الرسمية، وأخرى من البنى الحزبية والشعبية.

١- القطرية/الوطنية، كمفهوم للأنظمة القائمة، هي الواقع السياسي للمرحلة:

بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، كمرجع سياسي توحيدي، وبداية العصر الامبريالي، كمرجعية تقسيمية، كانت الخطة مرسومة سلفاً، من قبل الإمبريالية القديمة، لمنع قيام أية مرجعية سياسية توحيدية في العالم العربي طبقاً لاتفاقية سايكس- بيكو.

ضمن الدائرة المخطط لها، إمبريالياً، سارت الحركات الاستقلالية العربية نحو الحصول على استقلالها السياسي. كان تجاوز اتقافية سايكس- بيكو، الموضوعة والمحمِّية من قبل الإمبريالية، من أي كان يعدُّ خطأً أحمر؛ لأن القوى الإمبريالية، منذ مطلع القرن ٢٠م كانت «تتهيأ لاستقبال فرص اقتسام الامبراطورية العثمانية، بعد بلوغها درجة عالية من التفكك بفعل توالي استقلال المناطق، حيث تسكن القوميات المختلفة، عنها»[(١)].

بعد الحرب العالمية الثانية، لم تتمخض الحركات الاستقلالية عن معاناة طويلة، بحساب التحول التاريخي، لكي تنال استقلالاتها القطرية، حيث إن كل الدول العربية، المعروفة اليوم، استطاعت أن تنال استقلالها في ثلاثة عقود من الزمن أو أكثر قليلاً، حيث ابتدأت معظمها في العام ١٩٤٣م، وكان آخرها في العام ١٩٦٢م.

لم تبذل الدول المنتَدَبة، بريطانيا وفرنسا، بعد الحرب العالمية الثانية، جهداً كبيراً في قمع حركات الاستقلال بشكل عام، باستثناء بعض الحالات، ليس لسبب آخر سوى أن هذه المطالب كانت تصبُّ في تنفيذ اتفاقية سايكس- بيكو. كما أن هذه الحركات لم تعمل على تجاوز الخطوط المرسومة، فهي وإن حاولت فإن شراسة الاستعمار كانت تظهر واضحة في مقاومتها.

لا يمسُّ هذا الاعتقاد التضحيات الوطنية التي بُذِلت في هذا السبيل، ولأن الدول المنتدَبة كانت تواجه الحركات الاستقلالية على أساس أنها ما دامت لا تتجاوز الخطوط التي رسمتها لها فإن هذا لا يضيره بشيء، خاصة وأن استراتيجيته لم تكن قائمة على الاستعمار العسكري المباشر.

---

(١) ناصيف، جورج: **الوحدة العربيه وإسرائيل**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٥: ط ١: ص ٤٧.

٢- بناء المؤسسات الرسمية ذات الهياكل القومية

كانت الكيانات القطرية التي نشأت بفعل الموروث الشعبي الثقافي الوحدوي، مشدودة إلى وحدويتها. ومظاهر هذه الوحدوية لم تكن قد تجاوزت، بعد، الشعور والعاطفة. فالهيكلية النظرية للمشرق الوحدوي لم تكن قد نضجت بعد.

في ظل المتغيرات الجديدة التي حصلت، وفي ظل الشعور بالابتهاج الشعبي بما حققته الحركات النضالية الاستقلالية، كان هذا الشعور يتمظهر باستنهاض كبير، رسمياً وشعبياً، فأخذت الجهود تُبذَل لبناء مؤسسات قومية على المستوى الرسمي.

يمكننا هنا رصد المتغيرات المحلية حسب المحطات التاريخية التالية:

أ- مرحلة الاربعينات ودور الأنظمة القطرية: بدا للعيان وكأن الهوية القومية للأمة قد حُسِمت، خاصة بعد أن نالت معظم الدول العربية المشرقية استقلالاتها القطرية. فراحت الأنظمة القائمة، تحت تأثير هذه المظاهر، تنسج المصير الرسمي لهذه الهوية. فكان من أهم مظاهر التأسيس الرسمي القومي حدثان مهمان هما: تأسيس جامعة الدول العربية، والمشاركة العربية في حرب فلسطين.

جامعة الدول العربية: تأسست في العام ١٩٤٥م، وكان مؤسسوها، في بداية الأمر، سبع دول. وتُرِك باب الانتساب مفتوحاً أمام جميع الدول العربية الأخرى.

في مقياس المرحلة، كان تأسيس الجامعة أول مظهر وحدوي رسمي للعرب بعد انهيار المرجعية الوحدوية العثمانية. و مع أنها لا تلبي الطموحات الوحدوية، إلا أن الجامعة كانت عملاً إيجابياً يمكن تطويره باتجاه ما يجب أن يكون.

لم يكن في مرحلة التأسيس أي ارتباط بين الاتجاهات الحزبية العربية وبين طبيعة الأنظمة واتجاهاتها؛ أو بمعنى آخر كان هذا الارتباط مفقوداً بين ما توصَّل إليه الفكر القومي العربي، على المستوى النظري عند النخبة المثقفة، وبين الاتجاهات القطرية للأنظمة الرسمية. إن طبيعة الأنظمة، على الأقل تلك التي أسَّست الجامعة، كانت قائمة على الاتجاهات النخبوية: السلفية الدينية والعشائرية (السعودية واليمن)، الملكية العائلية والاقطاعية (مصر)، النخبوية الاقطاعية والعائلية (لبنان وسوريا)، والملكية العائلية (العراق والأردن).

أما الاتجاهات القومية للأنظمة فلم تتجاوز ارتباطها التقليدي بالمفاهيم الوحدوية الموروثة عن المرحلة العثمانية من جانب، و من جانب آخر كانت تتصرف على أساس ما تسمح به الاستراتيجية الإمبريالية صاحبة اتفاقية سايكس- بيكو.

كانت الأسس القومية، التي تحدد طبيعية الأنظمة/ الأعضاء المشترِكة في جامعة الدول العربية، قائمة على عنصرين: أولهما، المحافظة على القطرية/ الوطنية، بالاتفاق على بعض وسائل التنسيق التي تقتضيها ضرورة فك الاشتباك بين دول يربطهم جوار جغرافي وتاريخي. أما الثاني فتقتضيه الضرورة في تأمين المصالح المشتركة، أو المصالح التي لا يمكن تحقيقها إلا بشكل جماعي بين الأنظمة القطرية.

فالمادة الثانية من ميثاق جامعة الدول العربية تنص على أن «الغرض من الجامعة توثيق الصلات بين الدول المشتركة فيها، وتنسيق خططها السياسية تحقيقاً للتعاون بينها وصيانة لاستقلالها وسيادتها والنظر بصفة عامة في شؤون البلاد العربية ومصالحها»[١].

فالصفة القومية، إذاً، لا تتجاوز النظر في شؤون ومصالح القطريات، بما يعززها. وللوصول إلى أفضل الصيغ على هذا الصعيد، يأتي التأكيد على تكريس شرعية تلك القطريات من خلال المادة الثامنة من الميثاق، و التي تنص على أن «تحترم كل دولة من الدول المشتركة في الجامعة نظام الحكم القائم في دول الجامعة الأخرى، وتعتبره حقاً من حقوق تلك الدول، وتتعهد بأن لا تقوم بعمل يرمي إلى تغيير ذلك النظام فيها»[٢].

أنجزت جامعة الدول العربية، في هذه المرحلة معاهدتين:

- **الأولى**: المعاهدة الثقافية العربية في ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥م، وتنص بنودها على التعاون الثقافي، وتبادل المدرسين والرحلات الثقافية والكشفية والرياضية؛ وتبادل إنشاء المعاهد العلمية والتعليمية، وإحياء التراث الفكري، وترجمة الكتب الأجنبية، وحماية الملكية الأدبية، وتوحيد المصطلحات العلمية، وتوثيق الصلات بين دور الكتب والمتاحف، وتسهيل التعاون بين العلماء والأدباء ورجال الصحافة[٣].

---

(١) خوري يوسف: **المشاريع الوحدوية العربية (١٩١٣- ١٩٨٧)**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٨: ط ١: ص ١٥٧.

(٢) م. ن: ص ١٥٨.

(٣) م. ن: ص ١٥٩- ١٦٠.

- **الثانيـة**: معاهـدة الـدفاع المشترك والتعـاون الاقتـصادي، وأبرمـت في ١٣ نيـسان/ أبريل من العام ١٩٥٠. وتنص المادة الأولى على ما يلي: «تؤكد الـدول المتعاقـدة، حرصـاً منها على دوام الأمن والسلام واستقرارهما، عزمها على فض جميع منازعاتها الدولية بالطرق السلمية، سواء في علاقاتها المتبادلة فيما بينها أو في علاقاتها مع الـدول الأخـرى». أما في مادتها الثانية فتنص على أن «أي اعتداء على أي منها هو اعتداء عليها جميعاً»[1]

وإن تكـن جامعـة الـدول العربيـة هـي أول عمـل تنـسيقي بـين الـدول العربيـة، إلا أن ميثاقها عبَّر تماماً عن الطموحات الذاتية للاتجاهات السياسية القطرية الانفصالية، كما عبَّر عن الاتجاهات الطبقية للأعضاء المشاركين فيها. وهي على الرغم من إيجابياتهـا الـشكلية، فـإن مـا يُـستدلُّ مـن تطلعاتهـا نحـو المـستقبل، اسـتناداً إلى اتجاهـات الأنظمـة القطريـة/ الاقطاعيـة/ النخبويـة/ العائليـة/ الـسلفية الدينيـة، لا يحمـل نوايـا التطـوير نحـو عمـل توحيدي حقيقي.

كانت مضامين الاتجاهات السياسية للنخبوية القطرية وراء صياغة ميثاق جامعة الـدول العربية، بأهدافها التنسيقية المحدودة؛ وكانت هي ذاتها التي خضعت لأول اختبـار عملـي في حرب فلسطين في العام ١٩٤٨م.

- **نكبـة فلـسطين**: في النـصف الأول مـن القـرن ٢٠م، شـكَّل الغـزو الاسـتيطاني الـصهيوني لأرض فلـسطين أمـام معظـم القـوى والأحـزاب العربيـة، باسـتثناء الأحـزاب الشيوعية العربية، قـضية رئيسة استولت على المشاعر الـشعبية، و فرضـت نفـسها علـى برامج الأحزاب الليبرالية الوطنية والقومية والحركات الإسلامية.

كانت مظاهر الاهتمام كثيرة ومتشعبة. فالأسباب القومية والدينية والوطنية دفعت بكل تلـك الحركـات إلى ممارسـة مختلـف الوسـائل المتاحـة، في تلـك المرحلـة، للنـضال ضـد الاستيطان الصهيوني، وهذه بدورها أسَّست لتراث غـني، وبنـت أسـساً ثقافيـة نـتج عنهـا تراكمـات ثقافيـة وسياسـية، وجدانيـة ونفـسية، لم تـستطع النخـب الاقطاعيـة/ العائليـة الموجودة على رأس الأنظمة القطرية أن تتجاوزها.

---

(١) م. ن: ص ١٦٥.

في أثناء التحضير لميثاق جامعة الدول العربية، وفي بروتوكول الإسكندرية بتاريخ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٤م، جاء حول القضية الفلسطينية ما مضمونه: إن المساس بحقوق العرب في فلسطين يؤدي إلى إضرار بالسلم و الاستقرار في العالم العربي. لذا طالب المجتمعون بريطانيا بوقف الهجرة اليهودية إلى فلسطين. و جاء، أيضاً، بأن اللجنة تعلن «تأييدها لقضية عرب فلسطين بالعمل على تحقيق أمانيهم المشروعة و صون حقوقهم العادلة». لكن اللجنة أعلنت عن ألمها لما أصاب اليهود على يد بعض الدول الأوروبية الديكتاتورية !!!. و رفعت اقتراحاً تدعو فيه إلى مساهمة الحكومات و الشعوب العربية في «صندوق الأمة العربية» لإنقاذ أراضي العرب في فلسطين [١].

وجاء، حول القضية ذاتها، في بلاغ لمؤتمر الملوك و الرؤساء والأمراء العرب، بتاريخ ٢٩ أيار/ مايو، ١٩٤٦م، إن المؤتمر يعتبر قضية فلسطين ليست خاصة بعرب فلسطين وحدهم، بل هي قضية العرب جميعاً [٢].

كانت مقررات جامعة الدول العربية تتصاعد كلما اقترب استحقاق المشروع الصهيوني- الامبريالي من حدود تحقيقه، و لهذا جاءت مقررات مؤتمر أنشاص في العام ١٩٤٦م لتؤكد على ما يلي:

- اعتبار قضية فلسطين جزءاً لا يتجزأ من القضايا القومية العربية ويتم دعمها.
- اعتبار الصهيونية خطراً داهماً لفلسطين وللبلاد العربية.
- إيقاف الهجرة وتحريم بيع الأراضي.
- المطالبة باستقلال فلسطين، واتخاذ الوسائل الممكنة للدفاع عنها، ومن ضمنها مساعدة عرب فلسطين بالمال [٣].

تطورت هذه الاجراءات في مؤتمر بلودان، المنعقد في سوريا بتاريخ ٨- ١٢حزيران/ يونيو ١٩٤٦م، إلى تشكيل هيئة تمثل دول الجامعة العربية ويكون مركزها في القاهرة، ومهمتها معالجة قضية فلسطين، ومقاطعة البضائع الصهيونية، ورصد مبلغ مالي لمساعدة

---

(١) م. ن: ص ١٥٦.
(٢) م. ن: ص ٢٠١.
(٣) م. ن: ص ٢٠٢.

الفلسطينيين، وتشكيل لجان شعبية للدفاع عن فلسطين. و لوَّحت الجامعة باتخاذ بعض الاجراءات ضد بريطانيا وأميركا إذا أدى تدخلهما إلى ما لا يؤمن الحقوق الفلسطينية (١).

أما بناء لمقررات اللجنة السياسية لمجلس الجامعة، المنعقد في صوفر- لبنان في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٧، أي قبل صدور قرار التقسيم من هيئة الأمم المتحدة، فقد وجهت مذكرة إلى بريطانيا وأميركا بتحميلهما مسؤولية ما يحدث إذا ما اتُخِذ قرار يمس بحق الفلسطينيين، وألحقت بها قرارات أخرى لتلبية حاجات الفلسطينيين المادية والدفاعية (٢).

لهذا قرر مجلس الجامعة اتخاذ احتياطات عسكرية على حدود فلسطين، ومساعدة الفلسطينيين على تقوية وسائل دفاعهم، وشكلت لجنة تشرف على إدارة العمل وتنظيمه وصرف الأموال التي تخصصها الدول العربية لمعاونة أهل فلسطين في الدفاع عن كيانهم(٣)

أما بعد صدور قرار التقسيم عن الهيئة العامة للأمم المتحدة في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٧م، فقد اتخذت حكومات دول الجامعة العربية مقررات سرية في ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٧م، وكان مضمونها: العمل على إحباط قرار التقسيم. وقررت رصد إمكانات عسكرية للجنة الدائمة، وإرسال متطوعين إلى سوريا، وتشكيل لجنة فنية عسكرية يكون مقرها في سوريا، لكي تعمل على تنظيم وتدريب المتطوعين من مختلف البلدان العربية وتسليحهم، وتشكيل لجنة مالية وفتح باب التبرعات (٤).

وما إن نشبت الحرب في ١٥ أيار/ مايو ١٩٤٨م، حتى وقف، في مواجهة القوات الصهيونية، الثوار الفلسطينيون و جيش الجهاد المقدس وجيش الإنقاذ، الذي هو أول تجربة شعبية عربية تشارك في الحرب ضد العدو الصهيوني (٥). وتقرَّر انتشار قوات من الجيوش العربية على حدود فلسطين، وكان دورها الاكتفاء بدعم الفلسطينيين والمتطوعين، بدون أوامر بالدخول إلا بعد أن قامت القوات الصهيونية بعدد من المذابح ضد الفلسطينيين (٦).

---

(١) م. ن: ص ٢٠٣.
(٢) م. ن: ص ٢٠٤.
(٣) م. ن: ص ٢٠٥.
(٤) م. ن: ص ٢٠٧.
(٥) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٢)**: م. س: ص ١٣٤.
(٦) م. ن: ص ٢٠٤.

كانت القوات العربية تعاني من عدم وجود مخطط لتنسيق أعمالها، ولذا فقد تم تحديد هدف مستقل لكل جيش عربي؛ كما أن بعض الجيوش العربية، بالإضافة إلى ضعفها، كانت خاضعة للهيمنة الاستعمارية، وكانت بريطانيا تتحكم بمعظم تسليحها.

على الرغم من كل ذلك، فقد حققت الجيوش العربية نتائج أدت إلى وقوع القوات الصهيونية في مأزق جدِّي، مما دفع بالاميركيين والبريطانيين إلى إجراء ضغوط جدية على مجلس الأمن، فأصدر قراراً بوقف إطلاق النار في ١٩٤٨/٥/٢٢م، رفضته الدول العربية؛ لكنها ما لبثت أن قبلت به في ٦/٢، وتوقف القتال في ٦/١١، وعُقدت الهدنة الأولى التي شكلت فرصة للصهاينة للاستعداد. انفجر القتال مجدداً في ٧/٧، وحققت فيه القوات الصهيونية نجاحات عسكرية. وما إن عُقدت هدنة رودس في العام ١٩٤٩م، حتى كان الصهاينة قد احتلوا من الأرض ما يفوق القسم الذي حدده قرار التقسيم لهم [(١)].

كانت طريقة المعالجة التي اتبعتها الأنظمة العربية الرسمية لقضية فلسطين قد أدت إلى نتائج مأساوية بحق الشعب الفلسطيني الذي شُرِّد إلى العديد من الأقطار العربية؛ وهذا ما كان يشكل بداية لمرحلة شهدت متغيرات عديدة في الأنظمة العربية، التي حُمِّلت المسؤولية عن نكبة فلسطين؛ كما أنها مهدت لتنامي تيارات قومية حزبية وشعبية ورسمية؛ وأدت إلى تغييرٍ في اتجاهات تيارات أخرى.

ب- مرحلة الخمسينات: الدور الأيديولوجي القومي وبناء أنظمة جديدة: أدَّت تطورات وضع المنطقة العربية، إلى حدوث متغيرات على الصعيد العربي. كما أن المتغيرات على الصعيد الدولي أسهمت، هي أيضاً، في تحديد الاتجاهات العربية الجديدة.

- **فعلى الصعيد الدولي**: مع بدء اهتمام الاتحاد السوفياتي بالمنطقة العربية، انتقلت مواقفه إلى مواقع أكثر تفهماً بالنسبة للعديد من قضاياها، و بشكل خاص قضية فلسطين. فأدَّى هذا التحول إلى تغيير في مواقف الأحزاب الشيوعية العربية أيضاً. وعمد الاتحاد السوفياتي إلى بناء علاقات مع عدد من الدول العربية التي شهدت انقلابات في أوضاع الأنظمة السياسية فيها.

شهدت هذه المرحلة انحساراً وانكفاءً شبه كلي للامبريالية القديمة: فرنسا وبريطانيا، لحساب دخول الولايات المتحدة الأميركية لتحل مكانها؛ إلى أن استقر الوضع الجديد

---

(١) م. ن: ص ٢٠٥.

بعد العدوان الثلاثي على السويس في العام ١٩٥٦م. وانتعشت آمال دول العالم الثالث بعد مؤتمر باندونغ في العام ١٩٥٥م، الذي شكَّل عنصراً مسانداً لقضايا الأمة العربية.

أما على الصعيد العربي: فقد شهدت المنطقة عدداً من المتغيرات على صعيد الاتجاهات السياسية القومية الحزبية؛ وعلى صعيد تغيير عدد من الأنظمة بعد نكبة فلسطين؛ كما شهدت القضية القومية قفزات جديدة على الطريق الوحدوي الرسمي.

ولأننا أولينا اهتماماً، في مواقع سابقة من هذا البحث، للمتغيرات الدولية، فإننا سوف نركز هنا على ما حصل من متغيرات على الصعيد القومي: الشعبي والرسمي.

كانت الحقوق السياسية هي مركز الثقل في شعارات النخبويين في أثناء مواجهتهم الدولة العثمانية النازعة إلى التتريك. لكنه، بعد ذلك، أصبح التركيز على الهوية الثقافية، وإبراز وحدة اللغة والشعور والمصالح، المركز البديل. أما منذ الخمسينات فقد أصبح فكر وحدة الهوية العربية الثقافية، التي سوف تنمو وتتجدد وتتبلور في فكر الوحدة العربية- كمشروع جديد متميز، وتطرح نفسها استراتيجية جديدة في مواجهة الاستعمار- هو الذي سيطر على الحركة الوطنية العربية وأصبح يشكل العقيدة الملهمة للعديد من الحركات السياسية والسلطات الرسمية [1].

أولاً: على الصعيد الحزبي والشعبي: أُطلق اسم «عصر الجماهير» على العصر المبتدئ مع الحركات والأحزاب القومية الحديثة؛ وانعكس في حالة من الوعي القومي الممزق ازاء فلسطين، فصار الخطاب السياسي تثويرياً مُوجَّهاً إلى الجماهير العربية، التي يقع على عاتقها واجب النضال القومي ضد القوى الخارجية والغربية، وضد القوى الرجعية الداخلية. ولهذا كان العمل يتم على أساس تأطير الجماهير المحتاجة إلى توفر شرطين متكاملين متلازمين: التعبئة الفكروية والتأطير السياسي، سواء في نطاق الجيش أو في نطاق التنظيمات الجماهيرية (الأحزاب، النقابات ...) [2].

كان من أهم التنظيمات التي طوَّعت العمل الحزبي للجماهير الشعبية، وفي أوساطها: حزب البعث العربي الاشتراكي- الحركة الناصرية- حركة القوميين العرب.

---

(١) غليون، برهان: م. س: ص ٦٤.

(٢) خليل، خليل أحمد: **العرب و الديمقراطية**: دار الحداثة: ١٩٨٤: ط١: ص ١٨.

ولأننا تكلمنا في الفصل السابق عن حزب البعث، وسوف نتكلم عنه في الفقرة المخصصة للمتغيرات على صعيد الأنظمة، ولأن الشيء ذاته ينطبق على الحركة الناصرية، فإننا سنستعرض هنا حركة القوميين العرب فقط.

حركة القوميين العرب: كان الرد الشعبي الفلسطيني الجدبد، بعد نكبة فلسطين، في تأسيس حركة القوميين العرب. وكان مؤسسوها من الشباب الذين انخرطوا في «كتائب الفداء العربي»، وحسبوا أن هذه الكتائب هي إحدى الركائز النضالية. لذا فقد شارك فيها عدد من قادة حركة القوميين العرب، وكانت أهدافها الثأر من الزعماء المسؤولين عن ضياع فلسطين في العام ١٩٤٨م [١].

كانت تجربة كتائب الفداء مؤلمة وعسيرة، لذا اتخذ مؤسسوها قراراً بأن يتحولوا من سياسة الإرهاب إلى النضال الجماهيري [٢]. فكانت الجامعة الأميركية في بيروت ميداناً مهماً، مارس فيه القوميون العرب نشاطهم، و حاولوا الاتصال بالأحزاب القائمة مثل الحزب الشيوعي؛ ولأنه تمسَّك بتأييده لقرار تقسيم فلسطين، فقد شكل سبباً لابتعاد القوميين العرب عنه. أما مع الحزب السوري القومي الاجتماعي، فأبعدهم عنه اعتقاد الحزب بأن القومية العربية هي شعوبية. ولم ينجحوا باللقاء مع البعثيين، لأن حركة القوميين العرب أعطت الأولوية للوحدة العربية، بينما اعتبر البعث أن الوحدة والاشتراكية قضيتان متساويتان[٣].

لكل ذلك قرَّر القوميون العرب تشكيل منظمتهم المستقلة، في أوائل العام ١٩٥١م، بعد أن وافقت اللجنة التنفيذية «للعروة الوثقي» على اقتراح بقيام منظمة سرية قومية تواصل النضال ضد الأنظمة القائمة، ومن أجل تحقيق الأهداف القومية [٤].

كانت«العروة الوثقي» ذات أهداف قومية، تألفت بالأساس على يد جماعة المعارضين من القوميين غير الاشتراكيين، والمطالبين بمصالحة الغرب ومناصرة أميركا في سعيها لإزاحة الاستعمار التقليدي القديم، الفرنسي و البريطاني. وعندما زاد عدد الأعضاء العرب عن الفلسطينيين سُمِّيت بـ «الشباب القومي العربي». ولم يستقر اسم القوميين

---

(١) الكبيسي، باسل: م. س: ص ٥٨- ٧٠.
(٢) م.ن: ص ٧٢.
(٣) م.ن: ص ٧٣- ٧٥.
(٤) م.ن: ص ٧٦- ٧٧.

العرب، إلا في العام ١٩٥٣م، ورُفعت، حينئذ، شعارات: وحدة، تحرر، ثأر. وأعلنت إيمانها بأن الوحدة العربية هي الطريق لتحرير فلسطين، ثم ارتبطت بالحركة الناصرية [١].

تبنت حركة القوميين العرب فكراً مثالياً، كان عرضة للنقد، كما أنه فشل في التعامل مع الظروف الموضوعية للوطن العربي، خاصة أنها فصلت مرحلة الثورة السياسية عن مرحلة الثورة الاجتماعية. ولكنها أخذت تكتشف مواطن الخلل في أيديولوجيتها منذ العام ١٩٦٤م، واقتربت من مرحلة النضج في العام ١٩٦٧م. إذ ذاك أخذت تتجه لأن تختط لنفسها خطاً تنظيمياً وفكرياً جديدين. وباحتكاكها بالحركة الناصرية، انتقلت حركة القوميين العرب، في العام ١٩٦٧م، نقلة نوعية من إطارها السياسي إلى المحتوى الاجتماعي. وبقفزة نوعية أخرى، بعد العام ١٩٦٧م، انتقلت الحركة من منظمة شبه بورجوازية إلى حزب ماركسي- لينيني [٢].

الحركة الناصرية: وُلدت مع ولادة ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢م، بل كانت الثورة هي الأساس في ولادة الحركة. واكتسبت ميزتين:

- **الأولى**: أنها ترتبط بنظام عربي رسمي، مختلف عن الأنظمة العربية الأخرى بإعلانه خطاً أيديولوجياً قومياً، والتزامه النضال من أجله.
- أما **الثانية**: فهي ارتباطها بحركة الجماهير والرفع من مستواها عن طريق تبنيها لخط سياسي أيديولوجي قومي له مضمون اجتماعي اشتراكي.

ولأن لهذه الحركة وجهان: شعبي ورسمي، يمكن دراستها تحت أي من المستويين، لذا نفضل أن ندرسها، لأسباب منهجية، في دائرة المستوى الرسمي.

ثانياً- على الصعيد الرسمي: متغيرات في الأنظمة:

كان من أهم ما شهدته تلك المرحلة متغيرين عربيين على الصعيد الرسمي تمثلاً بالحالة السورية، وثورة ٢٣ تموز/ يوليو في مصر.

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٢)**: م. س: ص ٢٣١.

(٢) السامرائي، عبد الله سلوم: «حركة القوميين العرب ودورها في الوعي القومي» (١٦١- ١٩٥): **تطور الفكر القومي العربي**: م. س: ص١٨٩- ١٩٠.

الحالة السورية، علاقة بين السلطوي والحزبي الشعبي: كان لنشأة حزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا تأثير مهم في اختصار الفجوة بين السلطة والمجتمع، أي بداية تحول في اتجاهات النظام السلطوي نحو الاتجاهات الحزبية الشعبية.

فعن تأثير المعارضة البعثية للنظام الحاكم في سوريا، أنه بعد الهزيمة العسكرية للأنظمة العربية في حرب فلسطين، ، استبدت بالجماهير السورية مشاعر عنيفة وعميقة، فتوجهت التهم إلى كل الزعماء، «ومما لا مراء فيه، أن حزب البعث قام في تلك الفترة بدور محرك فائق الأهمية» إذ كان يملك سلاحاً سياسياً لا يستهان به، هو الحركة الطلابية في ثانويات دمشق وفي جامعتها [١].

وبتأثير من هزيمة الأنظمة في حرب فلسطين، وبفعل نشاط شعبي وإعلامي ملحوظ لحزب البعث، حصل في داخل سورية عدد من الانقلابات العسكرية. وتمثل هذا النشاط بالإضراب العام الذي دعا إليه الحزب في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٩م؛ ثم توجه بأكبر تظاهرة عرفتها العاصمة دمشق [٢]. في أعقاب ذلك حصل انقلاب حسني الزعيم في ٣٠ آذار/ مارس ١٩٤٩م، الذي لم يوفَّق في إحداث التغيير المطلوب؛ فحلَّ مكانه سامي الحناوي بانقلاب آخر في ١٤ آب/ اغطس ١٩٤٩م [٣]. ثم ما لبث أن انقلب عليه أديب الشيشكلي بتاريخ ١٩ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٤٩م [٤].

وبفعل معارضة الحزب، ثم اشتراكه بشكل أساسي في الانقلاب ضد الشيشكلي في ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٣٤م سقط النظام [٥]؛ وبعد سقوطه بدأت مرحلة جديدة، يمكن أن نسميها «بالعصر الذهبي» لحزب البعث، والتي ستمتد حتى قيام الوحدة بين سوريا ومصر في العام ١٩٥٨م، وفيها أصبح البعث حزباً جماهيرياً كبيراً، وخرج من الإطار السوري ليلعب دوراً سياسياً مهماً على المسرح العربي [٦].

---

(١) دندشلي، مصطفى: م. س: ص ١٢٢.
(٢) م. ن: ص ١٢٣.
(٣) م. ن: ص ١٣٣.
(٤) م. ن: ص ١٤١.
(٥) م. ن: ص ١٦٥.
(٦) م. ن: ص ١٧١.

جعل هذا التطور سوريا، في نظر الولايات المتحدة الأميركية، أخطر نقطة في الشرق الأوسط. فمصدر قوتها هو الجيش، وكان معظم ضباطه متحمس للتوجه القومي العربي، وكانت الجماعات المؤثرة فيه على صلة بحزب البعث العربي الاشتراكي. ولما فُشلت مؤامرة الاستيلاء الأميركي على الجيش السوري، أخذ الاميركيون يعملون على غزوها من الخارج بواسطة الحكم الملكي في العراق والدولة التركية [(١)].

وللتجانس الأيديولوجي القومي بين الحالة السورية والحالة المصرية، وبفعل الضغوط المشتركة على كل منهما، لم يكن أمامهما سوى مواجهتها معاً. فكانت أشد الضغوط التي مورست على مصر قد حصلت منذ العام ١٩٥٧م، ببناء دائرة من التحالفات العربية، واستنفار الجيشين: العراقي الملكي، والتركي. ولهذا السبب أرسلت مصر قوات إلى اللاذقية في سوريا، وكانت هذه بداية للوحدة بين القطرين: مصر وسوريا [(٢)].

- **الحالة المصرية (ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢م): الانتقال من دائرة النضال الشعبي إلى دائرة التلاحم الشعبي- الرسمي**: كان المناخ القومي العربي الذي نشأت فيه الناصرية، هو المناخ العام الذي سبقها في حرب فلسطين.

تأثّر عبد الناصر بالمنطلقات القومية للتنظيمات العاملة في أثناء مراحل تكوين وعيه السياسي. وبعد أن وصل إلى السلطة، اهتمَّ بصياغة قناعاته الفكرية في كتابه **فلسفة الثورة**. و كانت وسائل الإعلام المصرية والعربية منبراً واسعاً له، واستحوذ على اهتمامات قطاعات واسعة من الشعب العربي.

كانت أهمية الناصرية، ليست بصياغتها لنظرية جديدة في القومية العربية، و إنما لأنها وفَّرت لها منبراً عربياً رسمياً، منذ أدخلت القضية القومية، بجانبها الوجداني والشعوري، إلى كل بيت عربي. وأثارت، أيضاً، اهتمام العالم من خلال الحركة السياسية الواسعة التي شنَّها شخص عبد الناصر على المستويين العربي والدولي؛ هذا بالإضافة إلى أنه أراد أن تتحول مصر، في عهده، إلى قلب العروبة النابض.

كان للناصرية في مصر، وهي تنظيم مختصر بشخص فذ استطاع، بما توفر له من ميزات شخصية و إمكانيات دولة كبيرة كانت تحت تصرفه، أن تمثل حالة مهمة في تاريخ

---

(١) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م.س: ص ٢٣٧ و ٢٤٢.

(٢) م.ن: ص ٢٦٠وما بعدها.

القومية العربية، التي انتقلت من دائرة النضال الشعبي إلى دائرة النضال الرسمي؛ فهي لا يمكن، في مثل هذه الحالة، إلا أن تكون مرحلة متقدمة من مراحل التطور القومي. إنها ليست نهاية ما يطمح العرب إليه، ولكنها كانت إضافة نوعية في مسيرة التغيير القومي. وأهميتها أنها تركت بصمات كبيرة وواضحة في مسيرة الأمة، إذ اختصرت مسافات طويلة بين العمل النظري والنضال الشعبي لتعميق الوعي القومي العربي، بسبب ضعف الإمكانيات التي يمكن أن توفرها الأحزاب [(١)].

لم تكن الناصرية مذهباً سياسياً ولا فلسفة اجتماعية، بل هي بكل بساطة طريقة في التعبير فعبد الناصر «يفكر بصوت عال وبلغة شديدة البساطة أمام الحشود بحثاً عن حلول لمشكلات التخلف و التبعية والفقر... و يعلن في اللحظة المناسبة عن الحل المناسب الذي اهتدى إليه من بين مختلف البدائل الممكنة»[(٢)]. ولهذا السبب لم يقيض للناصرية «البقاء بعد موت عبد الناصر خارج بعض الأحزاب اللبنانية التي تنسب ذاتها إليه»[(٣)].

كان الموقع الفعلي لثورة تموز/ يوليو في مصر، بقيادة عبد الناصر، مؤثراً نسبة إلى انخراطها في عدد من المشاريع الدولية والعربية والمحلية، والذي شكل دافعاً للامبريالية الأميركية لأن تعمل بشتى الوسائل للخلاص منها، كخطوة أساسية على طريق إنهاك المد القومي العربي، الذي اتسعت دائرته بشكل ملفت للنظر، والذي أصبح يشكل تهديداً فعلياً للمصالح الإمبريالية على أكثر من صعيد:

- **فعلى الصعيد الدولي**: كان من أهم الانجازات التي حققتها الثورة هي تأميم قناة السويس، الذي أثار الذعر في أوصال كل من الفرنسيين والإنكليز، فدفع بهما، بالتعاون مع «إسرائيل»، إلى القيام بعدوان ثلاثي على مصر في العام ١٩٥٦م. وكانت لهذا العدوان أصداؤه العالمية والعربية.

يقول نيكسون عن ذلك، بأن القناة كانت «تُدار وتُشغَّل بالأمانة لصالح جميع الدول، وكان الأوربيون يعتمدون عليها في كل مجالات تجارتهم التي تحفظ لهم حياتهم، ولِنَقْل ٧٠٪ من نفطهم عبرها، وخفَّت ثقتهم كثيراً بضمانة سير عملها في أيدي الناصرية

---

(١) الهاشمي، طارق: « الفكر القومي العربي لجمال عبد الناصر» (٣٠١- ٣٢٢) : **تطور الفكر القومي العربي**: م.س :

(٢) قرم، جورج: م.س : ص ٢٧.

(٣) م.ن : ص ٢٨.

الملتهبة»[١].كان توقيت العدوان الثلاثي على مصر سيئاً، من وجهة النظر الأميركية، للأسباب التالية:

- كانت أميركا تدين روسيا من أجل أعمالها الوحشية في المجر.
- حصل العدوان عشية انتخابات رئيس الجمهورية في أميركا، في الوقت الذي كان أيزنهاور يرفع شعار «السلام والازدهار».
- تهديد الاتحاد السوفياتي بالتدخل.

لأجل هذه الأسباب، قامت الولايات المتحدة، بدلاً من الوقوف إلى جانب حلفائها، بممارسة الضغط الشديد عليهم، وحملتهم على الانسحاب [٢].

لكن لم يقطف الاميركيون صداقة مصر، و إنما عداءها، لذا اعترف أيزنهاور، وبعد سنوات«بأن قيام الولايات المتحدة بكبح جماح بريطانيا وفرنسا و«إسرائيل»، عندما كانوا يحاولون حماية مصالحهم في السويس، كان بمثابة خط مأساوي»[٣].

وكان الحوار الذي دار بين جون فوستر دالاس، وزير خارجية أميركا، وسلوين لويد، وزير خارجية بريطانيا، في ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦م، يؤكد ما ذهب إليه نيكسون، عندما قال الثاني: «إن رد الولايات المتحدة الأميركية تجاه تحركنا في مصر، لم يكن راجعاً إلى أي حب للمصريين... إنه ليس من سياسة حكومة الولايات المتحدة استرضاء عبد الناصر، أو التودد للعرب، وإنها لا تثق بعبد الناصر»[٤].

وبالإجمال، حمل العدوان الثلاثي على السويس مؤشرات عديدة: رسم صورة واضحة لما كان عليه مدى تأثير ثورة تموز/ يوليو، وموقعها في داخل الوضع الدولي والعربي والمحلي المصري. ويجمل التأثيرات ما عبَّر عنه هيكل بأن الذي أسهم في انتصار السويس أكثر من أب: الشعب المصري بصموده، والاتحاد السوفياتي بإنذاره، والأمة العربية بأساليب متعددة (الهجوم على سفارات الدول المعتدية، و نسف خط أنابيب

(١) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م. س: ص ١٠٨.
(٢) م.ن: ص ١٠٨.
(٣) م.ن: ص ١٠٩.
(٤) هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: م. س: ص ٧٨٣.

النفط العابرة للأرض السورية، والمظاهرات التي عمَّت كل أقطار الأمة العربية...). كما أن الأمم المتحدة كانت تمر في طور فعالية مجموعة الدول الآسيوية والأفريقية بعد مؤتمر باندونغ، وفعالية هذه المجموعة دفعت بالقوتين العظميين لاستقطابها. وقد جاء دخول الولايات المتحدة الأميركية، لأول مرة، إلى الشرق الأوسط، وكان من أهم طموحاتها أن تزاحم المصالح الفرنسية- البريطانية، فتمتَّنت علاقاتها مع الأنظمة الموجودة [1].

ربما كانت الأهداف الأميركية، من وراء موقفها الإيجابي في معركة السويس، أن تعمل على إخراج الاتحاد السوفياتي من المنطقة، و تعزيز المصالح الأميركية الاقتصادية، وحصار المراكز الثورية الجديدة في العالم العربي وإسقاطها [2].

ولهذا كانت المطالب الأميركية من مصر: الانخراط في المعسكر الدولي المعادي للاتحاد السوفياتي، وعقد صلح مع «إسرائيل» تبدأ فيه مصر ثم تقدمه للامة العربية بالغواية أو بالضغط. و قد عززت أميركا مطالبها بتقديم عرض بالمساعدة في بناء السد العالي، على أن تسخو بمساعداتها إذا عقدت صفقة صلح مع «إسرائيل»[3].

ثالثاً: قوة المتغيرات الشعبية والرسمية كانت ذات تأثير متعدد الوجوه: كان للعلاقة بين المتغيرات الرسمية والمتغيرات الحزبية والشعبية، أثر كبير في إنماء حالة الوجدان القومي، الذي أخذ يتطلَّع إلى تحقيق الوحدة العربية. فكان من أهم مظاهرها الداخلية: أن الجمهور العربي كان مدعواً إلى الانخراط في حزب من الطراز الجماهيري العريض، يتجاذبه قطبان: ناصري وبعثي، ويردُّ عاجلاً أم آجلاً على الحاجة الجماهيرية إلى فكروية سياسية توحيدية [4].

كانت تحكم الوضع المحلي العربي نخب من أصحاب العقائد والنظريات الثورية، تحالفوا مع شباب من الضباط في الجيوش العربية وانضمت إليهم جماعات من المثقفين [5].

---

(١) م. ن: ص ٥٨- ٧٢.

(٢) م. ن: ص ٧٢.

(٣) م. ن: ص ٤١ وما بعدها.

(٤) خليل، خليل أحمد: **العرب والديمقراطية**: م. س: ص ٢٣.

(٥) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م. س: ص ١١٣.

اخترقت رياح التأثير حواجز النظام السلفي العشائري السعودي واليمني، فكان تقسيم فلسطين، والظاهرة الناصرية في مصر، عاملين مؤثرين في نمو حركات المعارضة في الجزيرة العربية، تغلبت فيه الأيديولوجيات القومية الاشتراكية على القوى القبلية والطائفية التي تستند إليها الأنظمة الحاكمة في إدامة الواقع القائم والمحافظة عليه[١].

مرَّت حركات المعارضة لمجتمع الخليج والجزيرة العربية بين مرحلتين:

- **الأولى**: (١٩٤٨- ١٩٥٨م)، كانت فيها القوى الاجتماعية الجديدة في مرحلة اختمار، فانصبت معظم مطالبها على الحكم الدستوري، والحريات العامة، والقضايا الإصلاحية، وتأييد قضية فلسطين.
- أما **الثانية**: (١٩٥٩- ١٩٦٧م) فطرحت قضية الاستقلال التام والناجز، وقضية تأميم النفط بالكامل، والعمل على توجيه دول المنطقة اتجاهات قومية وحدوية، ومحاربة الاستعمار، وإعادة النظر في أنظمة الحكم بل تغييرها [٢].

لم تقف المتغيرات الجديدة الداخلية عند حدود التأثير على الأنظمة السلفية فحسب، و إنما راحت، أيضاً، تؤثر على الحركات السلفية. فبعد أن كانت تلك الحركات تحصر عنايتها في الجوانب الأخلاقية والثقافية وفي قضايا الحكم ومؤسساته، أخذت تنظر إلى لمجتمع الإسلامي في شمولية متطلباته الفكرية والسياسية و حاجاته الاجتماعية والاقتصادية. كمثل الصراع الفكري الذي حصل بين الإخوان المسلمين في سوريا وبين اليسار السوري؛ فبعد أن كانت عناية الإخوان منصبَّة على إنشاء دولة الشريعة، تجاوزتها إلى بحث قضايا العدالة الاجتماعية ومشاكل التنظيم الاقتصادي. وهذا ما حصل، أيضاً، للحركة السلفية في تونس التي أدخلت في تفكيرها عناصر اجتهادية جريئة مثل مقاصد الحكم، التي لا يمكن إلا أن تكون في إشعاع الحرية، وبسط العدل وإرساء الديمقراطية، وشرعية مستمدة من الشعب، والاحتكام إلى المؤسسات النيابية المنتخَبة ديمقراطياً[٣].

---

(١) النقيب، خلدون حسن : **المجتمع والدولة في الخليج و الجزيرة العربية**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١: ص ١٣٦.

(٢) م .ن : ص ١٣٧. أنظر أيضاً ص ١٣٨- ١٤٣.

(٣) الفيلالي، مصطفى: «الصحوة الدينية الإسلامية» (٣٣٣- ٤٠٨) : **الحركات الإسلامية المعاصرة**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: : ط ١: ص ٣٦٨.

وكان للمد القومي، بوجهيه، الرسمي والشعبي، تأثيرات على المغرب العربى، وبشكل خاص على الثورة الجزائرية. وقد دفعت المؤثرات القومية في المشرق إلى انعقاد موتمر طنجة في ٢٧- ١٩٥٨/٤/٣٠م، بين حزب الاستقلال المغربي وجبهة التحرير الجزائرية والحزب الدستوري التونسي. و كان هدف المؤتمر توحيد أقطار المغرب العربي، على أن تتم الوحدة على خطوات، و بطريقة سلمية و إجماع شعبي، على أن تكون الوحدة السياسية التامة هي الغاية النهائية [١]. لكن التصور جُمِّد إلى الوقت الذي تنال فيه الجزائر استقلالها. وحين حصلت الجزائر على الاستقلال في العام ١٩٦٢م، أُسْدِل الستار على المشروع [٢].

وعلى الصعيد الرسمي، شهدت مؤسسة جامعة الدول العربية تصاعداً جديداً في بناء المؤسسات القومية التابعة لها: اتفاقية الجنسية في ١٩٥٤/٦/٣[٣]. واتحاد الإذاعات العربية في ١٩٥٧/٦/٣[٤]. المؤسسة المالية العربية للإنماء الاقتصادي في ١٩٥٧/٦/٣م [٥]. اتفاقية الوحدة الاقتصادية في ١٩٥٧/٦/٣م [٦]. اتفاقية تنسيق السياسة البترولية في ١٩٥٧/٦/٣م [٧].

أما على الصعيد السياسي، فكان أهمها الموقف الذي أصدره الملوك والرؤساء العرب في أعقاب العدوان الثلاثي على قناة السويس، ودعوا فيه إلى تنفيذ قرارات الأمم المتحدة بسحب القوات المعتدية من الأراضي المصرية، وتثبيت حق مصر في السيادة على القناة[٨].

وفي هذه المرحلة، كان قد ارتفع عدد أعضاء مجلس الجامعة من سبع إلى اثنتي عشرة دولة [١]. وتعاظم الدور الدولي للجامعة بعد اعتراف الجمعية العامة للأمم المتحدة بها في

---

(١) خوري، يوسف: م. س: ص ٣٩٠.
(٢) الفيلالي، مصطفى: «مفهوم المغرب العربي»(١١- ٣١): **تطور الوعي القومي في المغرب العربي**: م.س: ص ١٢.
(٣) خوري، يوسف: م. س: ص ١٦٥.
(٤) م. ن: ص ١٦٦.
(٥) م. ن: ص ١٧٢.
(٦) م. ن: ص ١٨٠.
(٧) م. ن: ص ١٨٤.
(٨) م. ن: ص ٢٠٨.

آذار/ مارس ١٩٥٠م، وبموجب هذا الاعتراف يدعى الأمين العام للجامعة إلى الاشتراك في دورات الجمعية كمراقب، ويكون للجامعة وفد دائم في الأمم المتحدة [٢].

برزت مشاريع نظرية عديدة حول إقامة وحدة سياسية عربية لم يكتب لها النجاح. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإشارة إليها، تشكّل دليلاً إضافياً على الحيوية التي كانت تتمتع بها الحركة القومية العربية الوحدوية [٣].

شهدت المرحلة محطتين بارزتين هما: إنجاز الوحدة السورية- المصرية؛ وولادة ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق.

- **الوحدة السورية- المصرية:** أُعلن عن قيامها في أول شباط/ فبراير ١٩٥٨م. فبالإضافة إلى أهميتها السياسية في وضع الفكر القومي لأول تجربة وحدوية سياسية في التاريخ العربي المعاصر، جاءت لتفصح عنه، بمضامينه الأيديولوجية والسياسية بشكل واضح. فجاء في بيان الإعلان عن قيام الجمهورية العربية المتحدة أن القومية العربية هي أيديولوجية الدولة، والوحدة العربية مضمونها السياسي، والعلمانية هي مقياس العلاقة بين المواطنين. كما أكد البيان على أن الوحدة بين القطرين «هي ثمرة القومية العربية، وهي طريق العرب إلى الحرية والسيادة، وسبيل من سبل الإنسانية للتعاون والسلام»[٤].

أما الدستور المؤقت الذي وُضِع في ٥ / ٣/ ١٩٥٨، فأكَّد على أن «الدولة العربية المتحدة، جمهورية ديمقراطية مستقلة ذات سيادة، وشعبها جزء من الأمة العربية»[٥].

وجاء الدستور، أيضاً، خالٍ من أية إشارة إلى دين الدولة الجديدة ودين رئيسها، أو إلى موقع الشريعة الإسلامية في مجال التشريع، كما هو سائد في دساتير الدول العربية. لقد اكتفى بأن أعلن، في المادة السابعة منه، عن مساواة المواطنين أمام القانون بلا تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة، فنصت على ما يلي: «المواطنون

---

(١) م. ن: ص ١٨٣.
(٢) هلال، علي الدين: **العرب والعالم**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٨: ط١: ص ١١٦.
(٣) راجع: خوري، يوسف: م. س: لمعرفة تفاصيل هذه المشاريع: ص ٢٣٦- ٣١٨.
(٤) م. ن: ص ٣٥٤.
(٥) م. ن: ص ٣٦٤.

لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة»[١]. وبذلك يكون الدستور العلماني الوحيد الذي عرفه الوطن العربي حتى الآن [٢].

وعلى الرغم من أن هذه التجربة التاريخية قد أصيبت بالانتكاس في العام ١٩٦١م، إلا أنها كانت تشكل مَعْلَماً أساسياً في حالة الاستنهاض والمد القومي المتصاعد.

- **أما ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨م في العراق**: فقد جاءت حلقة أخرى من حلقات تصاعد المد القومي، و كانت نتيجة للمؤثرات الداخلية. ولأن أسباب ولادتها المباشرة جاء ت مرتبطة بفعل سببين: أحدهما داخلي والآخر خارجي، فإننا نرى ولأسباب منهجية أن نتكلم عنها تحت عنوان المؤثرات الخارجية.

وأهم مظاهرها الخارجية: استناداً إلى عامل التنافس على المنطقة العربية بين الجبارين، السوفياتي والاميركي، أخذ كل منهما يعمل على تعزيز مواقعه للمحافظة على حصته بين الأنظمة أولاً، و في محاولة زيادة هذه الحصة ثانياً، والعمل على تقويض دعائم الأنظمة التي تصر على البقاء في الصف المعادي لها ثالثاً.

كانت حصة الاتحاد السوفياتي محصورة، بشكل أساسي، بكل من سوريا ومصر، اللتين عمل على تدعيمهما بالمساعدات المالية وصفقات الأسلحة.

أما الولايات المتحدة، واستناداً إلى سياستها في المنطقة، فقد عملت على خلق محاور وأحلاف محلية، لكي تعمِّق نفوذها و سيطرتها. وكان من أهم هذه المحاور، منذ الثلاثينات من القرن ٢٠م: المملكة العربية السعودية، العراق الملكي، إيران الشاه [٣].

اعتمدت أميركا، بعد الحرب العالمية الثانية، في سياستها تجاه الشرق الأوسط على التحالف الثلاثي بين السلاح والمخابرات والبترول [٤]. لذلك حين حدَّد أيزنهاور أهداف سياسته، أصبحت وكالة المخابرات الأميركية، بشكل تلقاني، أداته الرئيسة في تنفيذ

---

(١) م. ن: ص ٣٦٤.

(٢) المجذوب، محمد: **دراسات قومية ودولية**: مؤسسة ناصر الثقافية: بيروت: ١٩٨١: ط ١: ص ٤٨.

(٣) النقيب خلدون، حسن: م. س: ص ١٧٧.

(٤) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م. س: ص ١١٣.

تلك السياسة. وكان من أهم ما أنجزته قيام حلف بغداد؛ ثم العمل للسيطرة على لبنان[١]، الذي ازدادت أهميته بعد فشل قلب الوضع في سوريا ومحاربة مصر [٢]. وتنفيذاً لنظريته في ملء الفراغ، وبموازاة التسويق لمبدئه، أمر أيزنهاور بتحريك الأسطول السادس الأميركي إلى مياه البحر الأبيض المتوسط[٣].

أنجز الاميركيون في سبيل تطويق الأنظمة العربية التقدمية المشاريع التالية:

حلف بغداد: وهو اتفاقية تعاون عسكري وأمني أُبرِمت بين العراق وتركيا في شباط/ فبراير ١٩٥٥م؛ وانضمَّت إليها في العام نفسه كل من بريطانيا والباكستان وإيران. ومن أهدافه منع انتشار النفوذ السوفياتي، و حماية الأنظمة المتعاونة مع الإمبريالية، وضرب حركة التحرر العربي. قاومته الجماهير العربية ومنعت انضمام الأردن إليه، وانسحب العراق من عضويته بعد ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨م [٤].

الاتحاد العربي الهاشمي: أُعلِن في ١٤ شباط/ فبراير ١٩٥٨م، بين النظامين الملكيين الهاشميين في العراق والأردن، وجاء كردة فعل متسرعة على قيام الوحدة بين سوريا ومصر. وقد انهار بعد ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٨م في العراق [٥].

احتواء لبنان: توافقت اتجاهات الحكم في لبنان، منذ تولي كميل شمعون رئاسة الجمهورية في العام ١٩٥٢م، مع السياسة الأميركية. وقد وافقها على تقديرات موقفها من خطورة المد القومي الذي يتصاعد في كل من مصر وسوريا، والذي أخذ يؤثر على الواقع الشعبي في لبنان. إذ ذاك قامت ثورة شعبية، في العام ١٩٥٨م، ضد إلحاق لبنان بالركب الأميركي؛ والتي تزامنت مع الوحدة السورية- المصرية.

إن مجمل المؤثرات الداخلية العربية المتمثلة بتصاعد المد القومي على المستوى الشعبي والرسمي من جهة، والمؤثرات الخارجية، وبشكل خاص المؤثرات الإمبريالية، بما مارسته

---

(١) هيكل، محمد حسنين : **سنوات الغليان :** م.س : ص ١٧٠.
(٢) م.ن : ص ٣١٤.
(٣) م.ن : ص ٣١٤.
(٤) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ١):** م.س : ص ٥٤٨.
(٥) م.ن : ص ١ ٥- راجع أيضاً؛ خوري، يوسف: م.س : ص ٣٨١- ٣٤٨.

من أساليب الحصار ضد المد القومي، شكلت أسباباً نتج عنها قيام ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨م في العراق [١].

كانت مرحلة الخمسينات، بحق، مرحلة تصاعد المد القومي العربي، على المستويين الشعبي والرسمي، وازدادت فيها الفجوة بين العرب والامبريالية الأميركية، كما ازدادت أواصر اللقاء مع الاتحاد السوفياتي.

كان ذلك المد يستثير الإمبريالية، ولم يدفعها الفشل في مواجهته إلى الاستسلام بل إلى المزيد من الإصرار على ضربه أو تطويقه، وعلى الأقل لمنع امتداداته من أن تصل إلى قلب الأنظمة المحافظة/ الرجعية الموالية لها. فبلغ الإعداد الامبريالي الأميركي حداً كبيراً من التراكم سوف تظهر نتائجه في النصف الثاني من الستينات من القرن ٢٠م.

ج- **مرحلة الستينات: فقدان التوازن بين التراكم القومي، الرسمي والشعبي، وبين التراكم التآمري الامبريالي**. شهدت الساحة الداخلية العربية بعض التراكم السلبي في مسيرة العمل القومي، وبعض التراكم الإيجابي.

- **التراكمات السلبية:** كان من أكبر النكسات التي شهدتها تلك المرحلة، نكسة الانفصال بين القطرين المصري والسوري، وفشل محاولة وحدوية أخرى بين الأقطار الثلاثة: مصر وسوريا والعراق. وتدهور العلاقات العربية- العربية، خاصة بين الأنظمة العربية التي كانت تبشر بأمل الوصول بها ومعها إلى نماذج جديدة من العمل القومي.

- كان انفصال القطرين السوري والمصري ردة يمينية وقعت في سوريا، في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٦١م؛ وتمكنت من فصم عرى الوحدة السورية- المصرية. قادها نفر من الضباط السوريين، و ساندهم بعض السياسيين المحافظين، الذين كانوا قد أُسندت إليهم مراكز قيادية في الاتحاد القومي، في أيام الوحدة، بعد إبعاد العناصر الموالية لحزب البعث العربي الاشتراكي عنها. وكانت القرارات الاشتراكية، التي اتخذها عبد الناصر في العام ١٩٦١م، السبب المباشر في حصولها، لأنها أضرَّت بمصالح العائلات التي ينتمي إليها هؤلاء الضباط. فتركت هذه الحركة ذكرى أليمة لدى الجماهير العربية [٢].

---

(١) م. ن: ص ٩٠٨.

(٢) م. ن: ص ٣٧٢.

- كانت ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨م في العراق، قد شهدت تباعداً بين (الشيوعيين والقوى القومية وخاصة حزب البعث) الأطراف التي فجَّرتها، مما أدى إلى انحياز سياسة السلطة لمصلحة الاتجاهات الشيوعية.

- أما اتفاق الوحدة الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق، فتمَّ توقيعه بين الأقطار الثلاثة في ١٧نيسان/ أبريل ١٩٦٣م [1]، بعد أن قامت ثورة ٨ شباط/ فبراير ١٩٦٣م على حكم عبد الكريم قاسم في العراق، ونجاح ثورة ٨ آذار/ مارس ١٩٦٣م في سوريا ضد حكم الانفصال، واللتان قادهما حزب البعث. وعلى الرغم من أن هذا الاتفاق لم يطبَّق، لكنه كان من المشاريع الوحدوية الواعدة، وأضاف عدم تطبيقه انتكاسة نفسية أخرى عند الجماهير العربية.

- منذ أواسط تلك المرحلة كانت الصراعات تحكم العلاقات بين الدول العربية؛ و ما كان يثير الانتباه أنها انصبَّت حول الدول التقدمية وبينها، وليس حول الأنظمة المحافظة [2]. وقد عبَّر أحد رؤساء الوفود العربية إلى مؤتمر القمة العربي الثالث، الذي عقد بتاريخ ١٧/٩/١٩٦٥م عن هذه الصراعات بما يلي: «إنه لا يعرف كيف يستطيع العرب أن يواجهوا المستقبل مهما كانت احتمالاته، والعلاقات الثنائية بين كل دولة من دولهم مع الأخرى مُقيَّدة بأسباب الشك ومظاهر التوتر والحملات المتبادلة» [3].

وبالإجمال، كانت أواسط الستينات، قبل نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧، مليئة بالصراعات العربية- العربية، وأوضاع بعض الأنظمة الداخلية لم تكن على ما يرام:

- ساءت العلاقات بين منظمة التحرير الفلسطينية والأردن.

- كان اليمن يواجه حرباً ويتعرَّض لانقسامات داخلية في الوقت الذي كانت فيه الحكومة البريطانية، قبل انسحابها في العام ١٩٦٨م، تعمل على ترتيب الوضع في الجنوب العربي والخليج بما يلائم مصالحها. وكانت سوريا تتعرض بعد الانفصال لسلسلة انقلابات. والوضع في العراق كان مهتزاً ووضعه يبعث على القلق [4].

---

(١) خوري، يوسف: م.س: ص ٤٠٥- ٤١٧.

(٢) خوري، يوسف: م.س: ص ٤٠٥- ٤١٧.

(٣) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م.س: ص ٢١٨.

(٤) م.ن: ص ٣٤٩- ٣٥٨.

التراكمات الإيجابية: حصلت سلسلة من الأحداث الإيجابية كان من أهمها:

- انتصار الثورة الجزائرية، وحصول الجزائر على الاستقلال في العام ١٩٦٢م.
- تحرر اليمن من نظام الأئمة وإعلان النظام الجمهوري فيه في العام ١٩٦٢م.
- التخلص من نظام عبد الكريم قاسم في العراق، المعادي للاتجاهات القومية، بقيام ثورة ٨ شباط/ فبرا ير ١٩٦٣م. ثم ثورة ١٧- ٣٠تموز/يوليو ١٩٦٨م.
- التخلص من نظام الانفصال في سوريا في ٨ آذار/ مارس ١٩٦٣م.
- التخلص من النظام الملكي السنوسي في ليبيا في الأول من أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩م.

إن كل حركات التغيير في الأنظمة التي شهدتها المنطقة العربية، في الخمسينات والستينات من القرن ٢٠م، قد حصلت بواسطة انقلابات عسكرية، كان يمثل الجيش فيها الأداة الرئيسة، بل الوحيدة، أحياناً. وقلَّما استقرت الاوضاع لنظام عسكري لفترة طويلة، فالانقلاب كان يعقبه انقلاب آخر.

إن تفسير هذه الظاهرة يستند، كما نحسب، إلى أسباب متعددة منها:

- بلغ المدّ القومي الشعبي، بوجدانيته الوحدوية، آماداً تعبوية ومعنوية قصوى، في أعقاب إنجاز الاستقلالات السياسية، وفي أعقاب تحدي الشعور القومي بعد عدد من الهزائم التي ألحقت بالأنظمة وأهمها نكبة فلسطين في العام ١٩٤٨م، واستثارة الوجدان القومي بعد العدوان الثلاثي على السويس في العام ١٩٥٦م. ففي ظل تلك الظروف استطاعت الأحزاب والحركات القومية أن تتسلم أنظمة الحكم في عدد من الدول العربية، وبشكل خاص مصر وسوريا و العراق، بعد إسقاط الأنظمة التي كانت سبباً في هزيمة ما، أو في موقع التحالف مع الإمبريالية، لكي تعزز وتدفع بالحالة المعنوية الشعبية إلى حدودها القصوى في أواخر الستينات، فكانت الحالة الشعبية العربية تتغذى من عوامل الاستنهاض الرسمي لكي تهبها تأييدها والتفافها العارم، بحركة جدلية بين الظاهرتين تستقوي إحداهما بالأخرى.
- كان الانقلاب العسكري يمثل أقصى الإمكانيات المتوفرة لضرب أي نظام كان قد تلوث بالتقصير عن أداء مهماته القومية، أو ارتبط وجوده بأية نكبة أو هزيمة. لكن ما إن يثبت فشله في تلبية الطموحات السياسية القومية، أو يكون عاجزاً عن تحقيق المصالح الشعبية، حتى ينفرط عقد الالتفاف الشعبي من حوله. وسرعان ما

يلجأ هذا النظام أو ذاك لحماية وجوده و بقائه إلى ممارسة أساليب القمع ومصادرة الحريات الديمقراطية، التي تبعده أكثر فأكثر عن المهمة التي انتدب نفسه لها في بيانه الأول، أو التي وعد بها المواطنين، أو التي تمنت الجماهير الشعبية أن تكون عليه.

- كانت الانقلابات العسكرية، و من وجهة النظر الشعبية، و في ظل ظروف النظام الاقطاعي العائلي/ العشائري، قفزة إيجابية. لكنه من منظار أنه لن تكون حركة التغيير جذرية ما لم تستند إلى دور الشعب/ الجماهير، وهذا الدور لن يكون حقيقياً بدون ديمقراطية حقيقية، يرتفع السؤال التالي: هل يحقق الانقلاب العسكري فعلاً أهداف الثورة الحقيقية، ذات المضامين القومية/ الوطنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ؟

إن أسلوب الانقلابات العسكرية، الذي كان السمة البارزة، بل الوحيدة للتغيير في بنى الأنظمة القائمة في العقدين الخمسينات والستينات، لم يكن مشجعاً أبداً على الاستنتاج بأن الانقلاب العسكري يعبِّر بصدق عن أهداف الثورة الحقيقية. لكن هذا لا يلغي الإيجابية المرحلية التي اكتسبها الانقلاب العسكري في التخلص من أنظمة كانت تشكِّل قمة التخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي من جهة، وقمة الاستهتار الوطني والقومي ببناء العلاقات مع القوى الخارجية على حساب المصالح الوطنية والقومية من جهة أخرى.

غير أن إيجابية الانقلاب العسكري، فى مرحلة إسقاط الرموز المحلية التي تعتمد عليها الإمبريالية في حماية مصالحها، لا يبرِّر أبداً أن تكون صالحة في مراحل أخرى لأسباب سياسية واجتماعية.

إن التطور الإيجابي الذي حصل في تلك المرحلة، كان على صعيد **تطور المؤسسات القومية.** فقد كان تمتين العلاقات العربية - العربية، على الرغم من وجود عدد من النزاعات، يأخذ شكلاً تصاعدياً، بمعنى أن الاتجاهات السائدة لم تصل في يوم ما إلى التحلل من المضامين ا لوحدوية.

ولئن كانت تلك الاتجاهات لم تصب نجاحاً استراتيجياً محدداً، إلا أنها كانت تمثل حاجة مستمرة، فالاتجاهات صحيحة لكن التنفيذ كان سيئاً، ولهذا كانت له أسباب عديدة، منها الذاتي والموضوعي والخارجي.

أصابت المؤسسات القومية مستويات متقدمة عن المرحلة السابقة على مستويين:

- **الأول**: مستوى الحكومات والمؤسسات، أي بين دول مستقلة ذات سيادة.
- أما **الثاني**: فهو مستوى الأفراد والتنظيمات والمؤسسات الشعبية. وقد لعبت وحدة الشعور بالخطر «الإسرائيلي» دوراً أساسياً في ذلك [(١)].

كانت جامعة الدول العربية تُشكِّل الإطار المنظم للعلاقات العربية- العربية على قاعدة اعتماد الرابطة القومية، واحترام سيادة الدول الأعضاء فيها، فأصبحت الجامعة أداة للتنسيق بدل أن تكون أداة للوحدة [(٢)].

اتسعت عضوية الدول المشاركة من سبع إلى اثنتي عشرة دولة، و ازداد التعاون في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وازدادت المنظمات المشتَرَكة والمعاهدات على الصعيدين: الجماعي أو الثنائي. وكان من أهم هذه المنظمات: منظمة العمل العربية (١٩٦٠م)، الوحدة الثقافية العربية (١٩٦٤م)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٩٦٤م)، السوق العربية المشتركة(١٩٦٤م)، اتحاد إذاعات الدول العربية (١٩٦٥م)[(٣)].

وتميز عمل الجامعة أيضاً بتنويع المجالس الوزارية والمنظمات المتخصصة، بإعطائها قدرة على الحركة بعيداً عن الأمانة العامة للجامعة. كما نشأ خارجها العديد من الاتحادات والتنظيمات العربية بتشجيع من الجامعة (مثل الاتحادات المهنية والعمالية) [(٤)].

إن التحديات الكبيرة التي كانت تواجهها الأمة العربية، خاصة مواجهة الأطماع الصهيونية التي تغذيها الإمكانيات التي تبذلها الإمبريالية الغربية لصالحها، كانت تفرض على الدول العربية، على الرغم من الصراعات التي كانت تحصل بينها، السير قدماً في تعزيز عملها المشترك.

فاستناداً إلى حاجة العرب للوحدة السياسية في سبيل مواجهة تلك التحديات، كانت الجامعة هي الإطار الجاهز لاستيعاب تطلعاتهم في المواجهة، لهذا قرروا تحويل مؤتمرات القمة العربية إلى مؤسسة دائمة، على أن تُعقد سنوياً و كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك.

---

(١) هلال، علي الدين: م.س: ص ١١٤.
(٢) م.ن: ص ١١٥.
(٣) خوري، يوسف: م.س: ص ١٥٤.
(٤) هلال، علي الدين: م.س: ص ١١٨.

وكان من أهم بنود جدول أعمالها: مسألة الصراع العربي- الإسرائيلي، ومعالجة العلاقات العربية- العربية التي كانت غالباً ما تسوء لأكثر من سبب.

فعلى صعيد مؤسسة القمة عُقدت، في مرحلة الستينات، أربعة مؤتمرات، وكانت من أهم المقررات التي اتخذتها التالية:

- كانت فاتحة مؤسسة القمة العربية الدعوة للمؤتمر الأول الذي عقد في القاهرة من ١٤- ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٦٤م، لمواجهة التحدي الذي أعلنته «إسرائيل» عبر نيتها في تحويل مجرى نهر الأردن. و في هذا المؤتمر تقرر إنشاء هيئة عربية عليا للمشروعات العربية في الأردن؛ وإنشاء قيادة عربية موحَّدة تكون مسؤوليتها، بالدرجة الأولى، حماية مشروعات نهر الأردن؛ كما تقرر إنشاء منظمة التحرير الفلسطينية [1]. و أعلن المؤتمرون، من الملوك والرؤساء العرب أنهم «سينظمون علاقاتهم السياسية والاقتصادية، بالدول على أساس موقفها من كفاح العرب المشروع ضد المطامع الصهيونية في العالم العربي»[2].

أما المؤتمر الثاني، الذي عقد في ٥- ١٩٦٤/٩/١١م، فقد كان دوره بشكل أساسي، متابعة تنفيذ قرارات المؤتمر الأول.

وتميَّز المؤتمر الثالث بأنه مؤتمر التضامن العربي، فقد انعقد، في١٣- ١٩٦٥/٩/١٧م في الدار البيضاء، وفي ظل ظروف العلاقات المتوترة بين عدد من الأقطار العربية. وعبَّر أحد رؤساء الوفود عن واقع تلك العلاقات، قائلاً باستهجان إنه لا يعرف: «كيف يستطيع العرب أن يواجهوا المستقبل، مهما كانت احتمالاته، و العلاقات الثنائية بين كل دولة من دولهم مع الأخرى ملبَّدة بأسباب الشك ومظاهر التوتر والحملات المتبادلة». ولهذا فقد تقدم بمشروع ميثاق من أربع نقاط، وافق عليها المؤتمر، وهي: «العمل على تحقيق تضامن الدول العربية في خدمة الأمة وقضيتها الأولى فلسطين- احترام أنظمة الحكم في كل بلد عربي والتعهد بعدم التدخل في شؤونها الداخلية- احترام قواعد القانون الدولي- الامتناع عن تشجيع حركات التمرد والانفصال في أي بلد عربي من جانب بلد عربي آخر»[3].

---

(١) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م. س: ص ٢٠١.

(٢) خوري، يوسف: م. س: ص ٢٠٩.

(٣) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م. س: ص ٢١٨.أيضاً: يوسف خوري: م. س: ص ٢١٢- ٢١٤.

وكان أهم تلك المؤتمرات، من حيث انقلابه على اتجاهات كانت سائدة في السابق، هو المؤتمر الرابع الذي عُقد في الخرطوم في أعقاب نكسة الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧م. و هذا التاريخ، بحد ذاته، يُعَدُّ بحق بداية تحول عميق في تاريخ الأمة العربية وعلى مستويات عديدة:

جاءت مقررات مؤتمر الخرطوم فاتحة متغيرات، على الصعيدين الرسمي والشعبي، ويأتي على رأسها بداية التحول في الاتجاهات السياسية التقدمية، وبشكل خاص فيما له علاقة بتحديد وسائل الصراع العربي- الصهيوني.

إنه يعسر فهم التطورات اللاحقة، في العقود القادمة، من دون الرجوع إلى قمة الخرطوم. هذه القمة مثّلت منطلقاً حاسماً في تاريخ المشرق العربي، ففيها تجسَّدت النتائج الفعلية للصراع العربي- الصهيوني، ولنكسة حزيران: «إذ في الخرطوم تخلى عبد الناصر نهائياً عن الطاقة الثورية للقومية العربية التي كان يمثلها ويرمز إليها حتى ذلك الحين، لكي يهادن ويصالح أعداء الأمس، وفي مقدمتهم المملكة العربية السعودية»[1].

ولأهمية مقررات هذا المؤتمر الذي عقد في الخرطوم من ٨/٢٩ إلى ١٩٦٧/٩/١م، نرى أن نقوم باستعراضها، بأسبابها ونتائجها المحتملة.

- قرر الملوك والرؤساء «أن إزالة آثار العدوان عن الأرض العربية هي مسؤولية جميع الدول العربية، و تحتم تعبئة الطاقات العربية، مع إيمانهم التام بأن هذه الطاقات كفيلة بإزالة آثار العدوان، وبأن النكسة التي تعرضت لها الشعوب العربية يجب أن تكون حافزاً قوياً لوحدة الصف ودعم العمل العربي المشترك».
- «دعم الدول التي تأثرت مواردها الاقتصادية مباشرة نتيجة للعدوان، وذلك لتمكين هذه الدول من الصمود في وجه الضغوطات الاقتصادية».
- «تثبيت ميثاق التضامن العربي».
- «عدم الصلح مع «إسرائيل» أو الاعتراف بها، وعدم التفاوض معها، والتمسك بحق الشعب الفلسطيني في وطنه».

---

(١) قرم، جورج: م.س: ص ٣٨.

- عدم الموافقة على استخدام وقف ضخ البترول، كسلاح في المعركة، لأن «الضخ نفسه يمكن أن يُستخدم كسلاح إيجابى، باعتبار البترول طاقة عربية يمكن أن توجَّه لدعم اقتصاد الدول العربية التي تأثرت مباشرة بالعدوان، ولتمكينها من الصمود في المعركة»، ولهذا «قرر المؤتمر استئناف ضخ البترول، والتزمت السعودية والكويت وليبيا بدفع مبالغ سنوية»[1].

في أثناء لقاء تمَّ بين بومدين (الرئيس الجزائري) وعبد الناصر بعد النكسة، كان بومدين يطرح موضوع البترول، واقترح «نسف كل بئر وأنبوب»، فردَّ عليه عبد الناصر أنه بعواطفه مستعد لقبول هذا المنطق، ولكنه بعقله لا يقبله، «فنحن مطالبون بأن نستعد ونعود لميدان القتال لنحارب، وهذا يقتضي منا وقتاً نستعد فيه، وتكاليف ندفعها»[2].

من مجمل نتائج ما بعد النكسة، والتي تُوِّجت بمؤتمر الخرطوم، نذكر أهمها:

- انعقاد المصالحات العربية- العربية، بإعادة تأكيد تثبيت ميثاق التضامن العربي.
- الاعتراف بأهمية دول البترول، على الرغم من أنها دول محافظة/ رجعية، مرتبطة مصالحها مباشرة بالمصالح الإمبريالية. والاعتراف بأهمية دورها في المعركة من خلال دعمها الاقتصادي لدول المواجهة. لهذا السبب كرَّست قمة الخرطوم الانتصار التام للمعتدلين العرب، وعلى رأسهم السعودية والمغرب وتونس. وهكذا أصبحت السعودية وسائر الإمارات النفطية، وفي مقدمتها الكويت، سيدة الموقف العربي، وذلك بعد أن أصبحت تقدِّم معونة مالية منتظمة لدول المواجهة، وحُسِبت تلك المعونة استخداماً إيجابياً لسلاح النفط[3].
- تقديم تنازلات واضحة لصالح الإمبريالية من خلال المحافظة على مصالحها في البترول، العصب الحيوي لمصانعها من جهة، والمهادنة/ التصالح مع الأنظمة العربية التي ترتكز إليها من جهة أخرى. فتأتي التنازلات لكي تجعل من اللاءات الثلاث (لا للصلح، لا للاعتراف، لا للتفاوض) غير ذات فعالية عملية، وتصبح النتائج الأخرى وكأنها هي النتائج الحقيقية لقمة الخرطوم.

ماذا تعني إشكالية وقف ضخ النفط أو استئنافه ؟

---

(١) خوري، يوسف: م.س: ص ٢١٦- ٢١٧.
(٢) هيكل، محمد حسنين: **الانفجار**: م.س: ص ٩١١.
(٣) قرم، جورج: م.س: ص٣٧.

إن النظر إلى سلاح النفط، كسلاح إيجابي يصب في مصلحة دول المواجهة، هي نظرة اقتصادية مجرَّدة عن خلفياتها السياسية. فالاقتصاد، من هذا الجانب، هو عصب مهم في أية استراتيجية تواجه تحديات خارجية حضارية تمتلك قوة الاقتصاد، بما فيها السلاح...

إن الاستراتيجية القومية ليست خطة تعبوية أيديولوجية وسياسية فحسب، و إنما هي أيضاً توفير للامكانيات المادية التي تسمح بترجمة الأيديولوجية إلى عملية تغيير ملموسة. لذلك كان اعتماد هذه الاستراتيجية مبنياً على ضرورة بيع النفط للحصول على تلك الامكانيات. لأنه، كما يظهر، كان المصدر الوحيد لتدعيم اقتصاد دول المواجهة. لكن الاعتماد على مصدر وحيد للدخل كان هو السهم القاتل، خاصة أن هذا المصدر لا يصل منه لمنتجيه سوى النزر الضئيل. لهذا كان قرار قمة الخرطوم بضخ النفط يزاوج بين مصالح متناقضة كان المستفيد الأكبر منه القوى الإمبريالية الرأسمالية. فهو قد سمح باستمرار تدفق الدم إلى الشريان الحيوي للصناعات الإمبريالية، ومنع الإحراج عن الأنظمة العربية المرتبطة بالإمبريالية عندما منحوا «شهادة مساهم» مدافع عن القومية العربية، لقاء بضع ملايين من الدولارات يدفعونها لدول المواجهة.

كانت تلك هي أهم التحولات على صعيد العمل الرسمي العربي. أما ما حصل على مستوى القنوات الشعبية والحزبية، فكان من أهمها:

- حركة انتقال العمالة بين الأقطار العربية والتفاعل الفكري بين المثقفين العرب من خلال عقد عشرات الندوات والمؤتمرات واللقاءات الفكرية؛ كما أنها أصدرت عدداً من المجلات الفكرية والثقافية التي لعبت دوراً مهماً في بلورة الرأي العام بين المثقفين العرب، وفي توفير فرص التفاعل والحوار بينهم[١]. وازدادت القنوات الشعبية، في المراحل اللاحقة، وبقيت في حالة تصاعد مستمر.

- اكتسبت القضية الفلسطينية أهمية قصوى، وأصبحت من مكونات الثقافة السياسية العربية والرأي العام العربي، وارتبطت بشرعية معظم أنظمة الحكم في المنطقة[٢].

فأهميتها القومية أنها كانت محطة أساسية في المخطط الامبريالي لتكريس التقسيم بين أجزاء الأمة العربية. ولهذا السبب تحولت، في جانبها القومي، إلى قضية للصراع العربي- الصهيوني، وكانت أحد أهم مرتكزات الهيمنة الإمبريالية على المنطقة، من

---

(١) هلال، علي الدين: م. س: ص ١١٩.
(٢) م. ن: ص ١٢١.

خلال واقع الاغتصاب الصهيوني لها. فإنه بالقدر الذي كان فيه العرب يعمقون مشاريعهم الوحدوية القومية الطامحة لبناء قوة ذاتية، اقتصادية وسياسية وعسكرية، كانت تصطدم استراتيجياً بالمصالح الإمبريالية، التي كان يعمل رؤوسها على منع ذلك بشتى الوسائل، وأهمها ترجيح كفة التوازن العسكري لصالح الكيان الصهيوني.

- على أثر نكسة حزيران، أصيبت الأوساط الشعبية العربية بنكسة نفسية، وقلَّلت اعتمادها على الأنظمة، خاصة وأن ما كان يثير الانتباه، إلى جانب التقصير العسكري العربي في المواجهة مع «إسرائيل»، هو أن الجانب الأكبر من الصراعات العربية- العربية، التي دارت بين الأنظمة، قد تركَّز معظمه بين الدول التقدمية [1].

كانت من أهم ردود الفعل على النكسة، والتي سوف يتضح تأثيرها في العقود اللاحقة من القرن ٢٠م، تلك التي صدرت عن الحركات الإسلامية ذات المشاريع السياسية. وظناً من تلك الحركات أن المشروع القومي قد أثبت فشله، سوف تبدأ بتحضير نفسها لوراثة القيادة من القوى والحركات والأحزاب القومية، لذا شكلت نكسة حزيران بالنسبة للحركات الأصولية، نقطة البداية في العودة إلى النشاط السياسي بعد أن كانت قد استكانت لفترة من الزمن.

ما لبثت تأثيرات النكسة، على الوضعين الرسمي والشعبي، أن أفرزت عدة متغيرات حصلت على الصعيدين الرسمي والشعبي أيضاً، ومن أهمها:

- نجاح ثورة ١٧- ٣٠ تموز/ يوليو ١٩٦٨م في العراق، وعودة حزب البعث العربي الاشتراكي إلى السلطة؛ وكان النظام السابق ممن يتحملون جزءاً من المسؤولية عن النكسة.
- نجاح ثورة أول أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩م، في ليبيا ضد النظام الملكي السنوسي.
- تصاعد دور المقاومة الفلسطينية في ممارسة الكفاح الشعبي المسلح، الذي كانت له آثار واسعة في استقطاب تأييد ومشاركة الجماهير الشعبية العربية.
- المراجعات النقدية الذاتية التي مارستها الأحزاب الشيوعية العربية حول مواقفها السلبية السابقة من القضيتين: القومية العربية، وقضية فلسطين وثورتها.

---

(١) م. ن: ص ١٢١.

وبالإجمال، ، فبعد نكسة حزيران، سوف يسود الخطاب اليساري في الوقت الذي اتخذ فيه المسار السلطوي للنظام العربي، بشكل عام، وجهة الغرب [١].

عرفت الأنظمة التقدمية العربية، في هذه المرحلة، ثغرتين أساسيتين:

- **الأولى**: عجزها عن بناء ذاتها، أي أنها لم تكن قد حلَّت إشكالية العلاقة بين السلطة والمجتمع بمختلف مستوياتها السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية. و إن كان هذا العجز محكوماً بأسباب ذاتية لدى النظام العربي بشكل عام، و أسباب موضوعية لها علاقة بظروف و وسائل التغيير ومداه الزمني المطلوب، إلا أنه لا ينفي ما حققته الأنظمة التقدمية من قفزات نوعية، قياساً مع المراحل السابقة، على مختلف الصعد.
- **الثانية**: عجز الأنظمة عن بلوغ مستويات التكافؤ والتوازن العسكري مع العدو الصهيوني، السبب الذي منعها من خوض معارك الصراع العربي- الصهيوني بكفاءة. وكان لهذا العجز علاقة بمستوى البناء الاقتصادي الذي كان مستسلماً لمصدر النفط، كمصدر وحيد للتنمية، والذي كانت تمتلكه الأنظمة المحا فظة/ الرجعية فاستفادت منه سياسياً لصالح استمرارها في أنظمة الحكم.

إننا من خلال هاتين الثغرتين، نطرح السؤال التالي:

هل كانت النكسات التي أصابت الأنظمة التقدمية، ذات الشعارات القومية التحديثية، دليل إثبات على فشل النظرية القومية، أيديولوجياً وسياسياً؟

كانت مرحلة الستينات من القرن ٢٠م، ما زالت تواجه إشكالية: أي هوية نريد؟ فتحديد الهوية القومية العربية كانت في دائرة التجاذب الأيديولوجي بين التيارات العربية المختلفة. وعلى الرغم من أن الخطاب السياسي والقومي، كان يكتسح الساحة العربية، كانت إشكالية تحديد الهوية تتوزع بين التيارات التالية:

- **القطرية** كانت تعمِّق أنظمة انفصالية على الرغم من ممارستها لمظهرين: ففي الأول كانت تغلف نفسها بالخطاب القومي، إعلامياً؛ أما في الثاني فإنها كانت تحسب فيه أن وسائل التنسيق مع الأقطار العربية الأخرى هي أقصى ما كان يمكن أن تقوم به. وحالة التنسيق كانت تتم عبر جامعة الدول العربية (المعاهدات التي لم

---

(١) قرم، جورج: م.س: ص ٤٩.

تلزم الكثيرين، والاتفاقات الثنائية، ومقررات القمم العربية التي كانت قلما تُنفَّذ...)، لكنها في الوقت ذاته كانت حريصة على المحافظة على كيانها القطري، كهدف أساسي، عبر ميثاق التضامن العربي.

كانت تظهر القطرية، أحياناً، عند الأنظمة التقدمية، التي على الرغم من خطابها الأيديولوجي القومي، فقلما كانت تستطيع الاتفاق فيما بينها على صيغ وحدوية قابلة للاستمرار (الوحدة السورية- المصرية، وميثاق ١٧ نيسان/ أبريل ١٩٦٣م بين مصر وسوريا والعراق، إضافة إلى ما شهدته مرحلة ما بعدها من مشاريع عديدة...). بالإضافة إلى ذلك، كان من الملاحظ، أن هذه الأنظمة لم تكن تمتلك عنصر الاستمرارية والبقاء طويلاً بفعل التغيرات الانقلابية الدائمة التي كانت تعاني منها.

- **والنظام العشائري- السلفي، أو العائلي- الملكي**، لم تصبه أية متغيرات، بل كان محمياً سياسيا وأمنياً من الغرب الامبريالي، ومحمياً أيديولوجياً وفكرياً ضد التأثيرات الليبرالية أو القومية، ومن نماذجه (السعودية- الأردن- المغرب- إمارات الخليج ومحمياته). وإذا نظرنا إلى الخريطة السياسية للأقطار العربية، لوجدنا أن هذا النوع من الأنظمة قلما شهد تغييراً في بناه، باستثناء ليبيا القريبة من التأثيرات المصرية، واليمن بفعل التدخل المصري أيضاً. لكن هذه التغييرات لم تلحق بشكل عميق البنى الاجتماعية التحتية بقدر ما أصابت البنى السياسية القومية. أما الأنظمة الملكية الأخرى، فقد حافظت على كياناتها، بدون أي تغيير أو ملامح تغيير توحي بحصوله في مستقبل منظور؛ أما الإمارات في الخليج فكانت لا تزال تحت الحماية البريطانية المباشرة.

فإذا كانت الاتجاهات الأيديولوجية القومية قد شهدت اتساعاً نسبياً، من خلال اكتسابها لمواقع رسمية في السلطة، أو بفعل توسع القاعدة الحزبية، فإنما البنى البشرية التحتية فيها، التي و إن عرفت شبه شمولية جماهيرية قومية، بيد أنها كانت وجدانية الاتجاهات أكثر منها مؤطرة ومنظمة ومعمَّقة الوعي.

أما القوى الإسلامية السلفية من جهة، والقوى الماركسية (الأحزاب الشيوعية العربية) من جهة أخرى، فهي و إن امتلكت قواعد بشرية ذات فعالية، إلا أنها كانت تقف في الطرف المناقض، والمناهض، أحياناً، للتيارات القومية.

حتى وإن قيل بأن الأحزاب الشيوعية قامت بمراجعات نقدية لمواقفها الأيديولوجية من المسألة القومية، إلا أن تلك المراجعات حصلت في أواخر مرحلة الستينات أولاً؛ وبقيت في الطرف المتناقض سياسياً مع التيارات القومية ثانياً؛ وانصهار أجيالها مع الاتجاهات القومية الجديدة كان يتطلب أكثر من جيل ثالثاً.

من كل ذلك، نرى أن مرحلة الستينات لم تحسم إشكالية تحديد الهوية على مستوى النخب والأحزاب والتيارات السياسية والفكرية، على الرغم من كل مظاهر الالتفاف الشعبي الواسع حول الفكرة القومية.

وما إن أطلت نكسة حزيران ١٩٦٧م، حتى أطلت معها مظاهر الردة على الفكر القومي العربي، وأخذت القوى السلفية والماركسية تعِدُّ نفسها للاستيلاء على الميراث في المراحل اللاحقة، إذ كان المسرح مهيأً لها بفعل الصدمة النفسية العميقة التي أصيبت بها الجماهير القومية.

لكن وعلى الرغم مما حصل ويحصل، حققت مرحلة الستينات، بلا شك، إنجازات عديدة في منطق التغيير على الصعيد القومي:

- إنجاز وتكريس أولوية العقيدة القومية، والفكر الوحدوي السياسي القومي مطلباً شعبياً أساسياً، ومطلباً رسمياً على الرغم من شكلية المطلب الرسمي.
- تطوير مؤسسات التنسيق القومي: جامعة الدول العربية- المعاهدات والمنظمات الشعبية والرسمية- ولادة مؤسسة القمة العربية.
- وضع أسس لتطوير النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي.
- بناء علاقات دولية بين الدول التقدمية ودول العالم الأخرى: على مستوى الأقطاب، ومستوى دول العالم الثالث.
- إعطاء أهمية قصوى لمسائل الصراع ضد الصهيونية، وتحويله من صراع فلسطيني- صهيوني إلى صراع عربي- صهيوني.

أما أهم ثغرات المرحلة، فهي:

- غياب بناء علاقات إيجابية بين السلطة والمجتمع.
- غياب بنى اقتصادية قومية ثابتة ومتينة تكون كافية لخدمة المجهود الحربي العربي.

III- مرحلة التراجع القومي السلطوي تضع التيار القومي، الحزبي والشعبي، بين سندان الداخل ومطرقة الخارج.

لا شك في أن السلطة، التي حكمت تحت شعارات قومية، قد أعطت الاتجاهات القومية الحزبية والشعبية زخماً وانتشاراً على مستويين:

- ترسيخ البناء التنظيمي الحزبي وتسريع وتيرته، عمقاً نظرياً وانتشاراً بشرياً.
- وتعميق الاتجاهات القومية الشعبية، وجدانياً وثقافياً.

فمن الملاحظ أن التأثيرات القومية، سياسياً وثقافياً، شقت طريقها إلى الثقافة الشعبية، التي كانت تتمظهر في حركات مؤيدة أو رافضة كلما تعرضت أية قضية قطرية لأزمة ما. والدلائل على ذلك كثيرة، يمكن استقصاؤها بالعودة إلى المصادر المنشورة، منذ العدوان على السويس، والوحدة المصرية- السورية، وما جاء بعدهما في المراحل اللاحقة: من مجازر أيلول ١٩٧٠م في الأردن ضد المقاومة الفلسطينية، واتفاقيات كامب ديفيد في ١٩٧٩م.

إنه بالقدر الذي تلازمت فيه الثقافة الشعبية القومية بالوجدان الشعبي العربي بفعل وجود أنظمة حملت الشعارات القومية قبل نكسة حزيران، أُصيبت الجماهير العربية بالإحباط عندما اكتشفت أن الأنظمة لم تكن بمستوى ثقتها بها.

لم تكن تلك الجماهير، كما تلك الأنظمة، إلا في فورة وجدانية منفعلة بالتحولات الجديدة التي أفرزتها المتغيرات على الصعيد الإقليمي والدولي، والتي شعرت فيها أنها أصبحت وجهاً لوجه أمام حالة استقلالية جديدة، عليها أن تبنيها بطاقاتها الذاتية، وأن تحافظ، أيضاً عليها. والحالة كذلك، لم تكن النخب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي استلمت زمام السلطة، ولا الجماهير الشعبية الواسعة، قد اكتملت وعياً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، لكي يسمح لها بتحديد أية أنظمة تريد، ولا أن تحدِّد- تحديداً واعياً- أية علاقة يجب أن تربط السلطة بالشعب على المستوى القطري/الوطني أولاً، ولا أية علاقة يجب أن يرتبط فيها القطري مع القومي ثانياً، ولا أية علاقة تربط القطري والقومي مع القوى الدولية ثالثاً.

لكن لعلاقة السلطة بالمجتمع قوانين وحدوداً لم تكن متوفرة بالدرجة التي تحقق الآمال المعقودة عليها لأسباب عديدة منها:

- طبيعة الاتجاهات السلطوية للنخب الحاكمة، التي كانت تدافع عن بقائها في ظل ظروف صعبة كان الصراع بينها وبين القوى المعارضة المتربصة بها على أشدِّه.

- عدم وعي السلطة والشعب لأفضل الصيغ النظرية الممكنة للعلاقة بين السلطة والمجتمع. أو عدم اهتمام السلطة ببناء هذا الجانب بشكل سليم.

- عدم توفر الإمكانيات المادية الكفيلة بالصمود عسكرياً في وجه الخارج، والضرورية لتنفيذ المشاريع الإنمائية، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، في الداخل.

ما إن أشرفت الستينات على النهاية حتى كشفت نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧م عن بعض مواطن الخلل، ويأتي على رأسها العامل الاقتصادي، حيث استطاعت القوى القطرية/ الانفصالية بفعل امتلاكها للثروة أن تضبط الحالة القومية الوحدوية في داخل شروطها القطرية، فاطمأنت إلى ما يوفره لها ميثاق التضامن العربي، الذي أقره مؤتمر الخرطوم، و ما تؤمنه لها المساعدات المالية التي تقدمها إلى دول المواجهة من شهادة بالوطنية والقومية. واستراح أيضاً العالم الصناعي/ الامبريالي، واطمأن باله على ضمان مسألتين مهمتين: استمرار تدفق النفط، وحماية الأنظمة القطرية الموالية لها.

إن تراجع الأنظمة التقدمية، وضعف المد القومي الثوري، والانتكاسة النفسية للجماهير، رسمت كلها معالم المرحلة المقبلة، مرحلة السبعينات.

حفلت السبعينات من القرن ٢٠م بالتطورات المتلاحقة، التي كانت تؤثر على الأزمة الحادة التي أخذت تواجهها الأنظمة التقدمية، فانعكست عليها وتراجعت مترافقة مع تطورات سلبية حصلت، ومنها:

- **على الصعيد الفلسطيني**، ومنذ العام ١٩٦٨م، أمكن لحركات المقاومة الفلسطينية أن تسيطر على منظمة التحرير الفلسطينية؛ وكانت نكسة حزيران/يونيو قد كشفت الخلل في الأنظمة السياسية، وخلقت جواً مؤاتياً لإعادة تقييم جديدة لمجمل مواقف وأوضاع الأنظمة، ولمواقف وأوضاع الحركات والقوى والأحزاب السياسية. وفي العام ذاته وُضع الميثاق الفلسطيني الذي نصَّ على تحرير كل فلسطين؛ ومن هنا «بدأت

المغامرة الكبرى لليسارية العربية»[1]. وقد ترافقت هذه الحالة الجديدة مع المراجعات النقدية التي أجرتها الأحزاب الشيوعية في كل من سوريا ولبنان والأردن، لتصحِّح فيها مواقفها السلبية السابقة من القضية القومية العربية، ومن قضية فلسطين والثورة الفلسطينية.

بخطى متوازية مع حالة التراجع السلطوي/النظامي للمد القومي، ومع حالة الالتفاف الجماهيري العربي الواسع حول المقاومة الفلسطينية، و اعتبار الكفاح الشعبي المسلح طريقاً أساسياً في الصراع بين الحركة التحررية الفلسطينية والكيان الصهيوني، واستجابة من الأطراف الدولية والإقليمية: العرب المحافظين/ الرجعيين والكيان الصهيوني وبمساعدتها، قام النظام الأردني بتدمير القوات العسكرية للمقاومة الفلسطينية في الأردن في أيلول/ سبتمبر من العام ١٩٧٠م.

بفضل التأثير الشعبي العربي العارم للمقاومة الفلسطينية، واستنكاراً لما أقدم عليه النظام الأردني من خطوات تصب في دائرة تحجيم هذه القوة أو ضربها نهائياً، وبفعل وجود فلسطيني فاعل على الساحة اللبنانية، مستنداً إلى عمق من الأحزاب الوطنية اللبنانية، انتقلت القوات الفلسطينية إلى لبنان، لتنقل معها وسائل الصراع وقواه إليه، والتي سوف تشهد فصولاً أخرى سوف نتكلم عنها في مكان لاحق من هذا الفصل.

- **أما على الصعيد العربي العام**، أي على صعيد الموقف القومي من مجريات الصراع العربي- الصهيوني، فقد حصل تطوران مهمان:

الأول: استيلاء الجناح الأكثر اعتدالاً في حزب البعث على السلطة في سوريا، في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠م، والذي قبل بقرار مجلس الأمن الدولي، الرقم ٢٤٢، بعد أن كان من الرافضين له.

الثاني: وفاة عبد الناصر في أيلول/ سبتمبر١٩٧٠م، واختيار أنور السادات خلفاً له لرئاسة مصر، والذي قام بخطوات متسارعة على صعيد الابتعاد عن السوفيات والتقارب مع الاميركيين والدول التقليدية/ المحافظة/ الرجعية، إذ ذاك راح يضع الأسس لحل دائم للنزاع ا لعربي- الإسرائيلي [2].

---

(١) قرم، جورج: م.س: ص ١١٩- ١٢٠.

(٢) شيبان، انطوان: م.س: ص ١٤٥- ١٤٦.

يبدو من تلك التطورات وكأنها، رسمت الخطوط العريضة لاستراتيجية العمل القومي للمرحلة القادمة، ثم شرعت بتنفيذها. ولهذا نرى تقسيم المرحلة إلى محطتين: محطة التأسيس للخيارات الاستراتيجية الجديدة، ومحطة تنفيذ هذه الخيارات.

١- التأسيس للخيارات الاستراتيجية الجديدة

قام السادات، مؤسس الاستراتيجية الجديدة لحل النزاع العربي- الصهيوني، بخطوات ثلاث، كانت تشكل مضمونها الأساسي:

أ- **الخطوة الأولى، تقارب مع الأنظمة المحافظة والإسلامية**: فتح السادات أبواب العلاقات الإيجابية مع السعودية و إيران، حليفتي أميركا في المنطقة. ثم شرع برفع لواء التدين والتضامن الإسلامي لتثبيت دعائم الكومنولث الإسلامي المؤيد، سياسياً، للغرب. وكان قد أفل نجم تيار دول العالم الثالث [١]. ليحلَّ محله، في السبعينات، محور مصر و السعودية و المغرب، و محور رباعي آخر من إيران والباكستان والأردن وعُمان، وتضافرت جهود المحورين ونسقا نشاطاتهما [٢].

واستكمل خطوة تنسيق نشاطاته مع المحاور الخارجية، بخطوة داخلية لها دلالاتها، و هي محاولة الالتفاف على الحركة الناشطة للأصوليين في مصر. و إن كانت هذه المسألة هي محور بحثنا في المراحل اللاحقة من هذا الكتاب، فكان لا بد من الإشارة هنا إلى أن السادات استقوى بالانفتاح على الحالة الأصولية المصرية لتدعيم اتجاهاته الاستراتيجية الجديدة، وذلك لكي يدعِّم موقفه في الداخل حينما تصبح المواجهة بينه وبين الاتجاهات القومية الرافضة لاستراتيجيته أمراً لا مفرَّ منه.

ب- **الخطوة الثانية: قطع العلاقة مع السوفيات لحساب تمتينها مع الغرب**: أقدم السادات، في تموز/ يوليو ١٩٧٢م، على طرد الخبراء السوفييت من مصر تحت ذرائع شتى، و منها: عدم تلبية طلبات مصر بتزويدها أسلحة نوعية، إذ كان عدد

---

(١) قرم، جورج: م. س: ص ٦٤.
(٢) قرم، جورج: م. س: ص٦٥.

من كبار القادة العسكريين المصريين يشككون في فاعلية السلاح السوفييتي الموجود في مصر، ويؤكدون أن الاتحاد السوفياتي كان يقدِّم للمصريين أسلحة «دفاعية» وليست هجومية، الأمر الذي يحول دون تمكنهم من خوض جولة جديدة في الصراع ضد «إسرائيل»[1].

هناك حقيقتان: **الأولى**، حصر السوفيات استخدام الأجهزة المتطورة تحت إشرافهم المباشر. أما الثانية، فتظهر في حرص السوفيات، وهم في أوج مرحلة التعايش السلمي مع الولايات المتحدة الأميركية، على ألا يتعدى موقفهم الدعم اللفظي للقضية العربية، وأن لا يقدموا من إمدادات السلاح إلا ما كان منها ذا طابع دفاعي صرف [2].

ففي مرحلة التعايش السلمي اكتشف السادات أن مقتضياته لم تعد «تسمح لروسيا بأن تعطي العرب أكثر مما أعطتهم إلى ذلك الحين من الأسلحة والدعم السياسي»[3].

وعلى الرغم من هذه الحقائق، فأنها لا تفسر تماماً موقف الانحياز الذي اتخذه السادات إلى جانب الغرب، خاصة وأن وقائع المراحل التي سبقت هذا الموقف أو التي تلته، تدل بوضوح على أن الاتجاهات الاستراتيجية للنظام الساداتي كانت تسير نحو هذه النتيجة، لكنها كانت تفتش عن ذرائع تغلِّف هذا التحول.

فالموافقة على قرار مجلس الأمن، الرقم ٢٤٢، والامتناع عن اتخاذ قرار بوقف ضخ النفط، والتقارب مع الأنظمة العربية ذات الهوى الأميركي، إضافة إلى أن نوعية السلاح السوفياتي كانت ذات تأثير واضح في تحقيق الانتصارات الجزئية في حرب ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣م، إن كل ذلك يدحض المبررات التي روَّج لها السادات لقطع العلاقات مع السوفيات.

كان دور السادات جزءاً من تيار يعمل على تثبيت الاتجاهات الاستراتيجية الجديدة، باتجاه التفاوض والتسوية مع العدو الصهيوني. بعض هذا التيار كان خارجياً، والآخر داخلياً. فالجزء الخارجي كان يمثله الاتحاد السوفياتي الذي أسهم فكرياً وسياسياً في تبرير

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٢)**: م. س: ص ٢٠٩.

(٢) قرم، جورج: م. س: ص ٣٩.

(٣) م. ن: ص ٣٤.

الاتجاه التسووي، وكان متمسكاً به وداعياً له «وقد وضع، في أحيان كثيرة ثقله السياسي، والفكري والإعلامي وراءه، وفي أحيان عديدة شن حملات مباشرة أو غير مباشرة على القوى الثورية المناهضة للتسوية، واصفاً إياها بالتطرف واللاواقعية»[١]. وانسياقاً مع موقفه، تبنَّت معظم الأحزاب الشيوعية والأوساط المتأثرة بها هذا النهج.

أما الجزء الداخلي، فقد أدى قبول مصر بنهج التسوية هذا، إلى تشجيع بعض القيادات والأوساط الفلسطينية وانسياقها وراءه، وغالباً ما كانت تبرر مواقفها بموقف الاتحاد السوفياتي ومن يسير معه من القوى التقدمية، العربية والدولية. ثم بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر من العام ١٩٧٣م، انضمَّت سوريا إلى ركب التسوية فاكتسب هذا الاتجاه قوة كبيرة [٢].

أصبح نهج التسوية، منذ مرحلة السبعينات، مسيطراً بشكل واسع، حتى إنه بدا أن العراق وكأنه الدولة الوحيدة التي لا تزال تناصب الإمبريالية العداء، فيما سائر العالم العربي ينزلق نحو مهادنتها [٣].

ج- **الخطوة الثالثة: تحريك الجمود في الصراع وصياغة الخيارات الاستراتيجية الجديدة**: كانت حرب ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣م موظفة في صياغة الاستراتيجية الجديدة، اتجاه التسوية، لماذا ؟

إذا كانت مرحلة التعايش السلمي خفَّفت عن كاهل الاميركيين جزءاً من عبء المواجهة المباشرة مع الاتحاد السوفياتي، إلا أن ذلك لم يلغ العبء كله. فبريطانيا كانت تحافظ على وجودها في الخليج حتى العام ١٩٧١م، لكن انسحاباتها منه وتخليها عن مسؤوليتها (شرق السويس)- يزعم الأميركيون- أنها خلقت«سلسلة من فراغات القوة، ملأها قوميون مناوئون، يغذيهم السوفييت»[٤].

---

(١) حزب البعث العربي الاشتراكي: **التقرير السياسي للمؤتمر القومي الحادي عشر**: دار الحرية: بغداد: ١٩٨٠: ص ١١٥.

(٢) م. ن: ص ١١٥- ١١٦.

(٣) قرم، جورج: م. س: ص ١٢١.

(٤) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م. س: ص ١٠٦.

وبعد أن تمَّ الانسحاب البريطاني، مُلئ الفراغ بالقوة الأميركية المباشرة من جهة، وحصل الاعتماد على قوى محلية، إيران والسعودية، من جهة أخرى [١].

لكن استبعاد خطر المواجهة المباشرة بين الجبارين، لم يلغ دور التحريض والتعبئة الذي يمكن أن يقوم به الاتحاد السوفياتي للقوميين العرب، أنظمة وحركات وأحزاباً.

ولأن القضية الفلسطينية تمثل أحد مصادر عدم الاستقرار السياسي المزمن، ولأن للقوى/ الدول المحافظة/ الرجعية، خاصة دول الخليج، مصلحة مباشرة في تصفية هذه القضية [٢]؛ ولأنها، بعد استقطابها لحركة اليسار العربي والقوى الشعبية العربية، أخذت تشكل عنصر تحريض دائم ضد هذه الدول. كما أن تأثيراتها كانت واضحة في تهديد المصالح الإمبريالية، فكوَّنت كلها مجموعة من الدوافع جعلت حلَّها أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى.

كعرَّابة رئيسة لقضايا المنطقة، كانت الإدارة الأميركية مُلزَمة بأن تجد حلاً ما للقضية الفلسطينية على قاعدة إيجاد حل شامل لقضية الصراع العربي- الصهيوني.

قد تكون حرب تشرين الأول/ أكتوبر من العام ١٩٧٣م، أحد الخيارات/ المخارج، التي وإن لم تكن مريحة للأميركيين، إلا أنها لم تغضبهم كثيراً، خاصة وأن «إسرائيل»، بتصلبها، و هذا ما يتنافى مع الإرادة الأميركية، قد دفعت عملية التسوية على قاعدة القرار ٢٤٢ نحو الجمود من جهة، وأن النتائج العسكرية للحرب كانت محدودة، لم تصل إلى حدود التأثير على الوضع الاستراتيجي للكيان الصهيوني من جهة أخرى.

فعلى الرغم من أن النتائج العسكرية لحرب تشرين الأول/ أكتوبر كانت محدودة، لكنها كانت، في الحسابات الأميركية، باباً لإعادة الحرارة الأميركية مجدداً لإيجاد تسوية للنزاع العربي- الصهيوني [٣].

إن الذي شكَّل الدافع الأكثر أهمية للولايات المتحدة الأميركية كي تعاود الاهتمام بقضية النزاع العربي- الصهيوني، كان موضوع النفط. فإنه بعد أن أصدرت الدول

---

(١) م. ن: ص ١١٣.

(٢) النقيب، خلدون حسن: م. س: ص ١٧٨.

(٣) شيبان، انطوان: م. س: ص ١٥٤.

العربية المنتجة للنفط قراراً فرضت فيه حظراً نفطياً على الدول المساندة ل «إسرائيل»، كان لهذا القرار نتائج مهمة وخطيرة انعكست على الوضع الاقتصادي العالمي، وأسهم ذلك الحظر في ظهور ما سمي «بأزمة الطاقة» في سبعينات القرن ٢٠م [١].

يعبِّر نيكسون عن مدى خطورة قطع النفط قائلاً بأن الغرب تلقى «درساً قاسياً ومؤلماً لا ينسى في الحقائق الجديدة لعصر النفط، [عندما] قامت البلدان العربية، المنتجة للنفط... بإعلان حظر نفطها ضد البلدان المستهلكة»، بحيث تضاعف، حينئذٍ، سعر برميل النفط أربع مرات: من ٣ دولارات إلى ٦٥، ١١ دولاراً [٢].

كان لحرب ١٩٧٣م وحظر النفط، كما يقول سايروس فانس وزير خارجية أميركا الأسبق، دور أساسي، لأنهما أحدثا «تحولاً في دور الولايات المتحدة للبحث عن السلام في الشرق الأوسط. فلم يعد بمقدور الولايات المتحدة أن تترك المسؤولية الأولى في تقديم مبادرات لتحقيق تسوية في أيد أخرى غير أيديها. ولا عاد بوسعها أن تظهر في أعين العرب معدومة الحساسية للمشاكل الفلسطينية ولاحتلال أراضيهم... وبدون أن تضعف الولايات المتحدة التزامها الأساسي بوجود «إسرائيل»، بدأت تتحرك باتجاه وضع الوسيط النشيط بين الجانبين» [٣].

وإذا كان تأمين تدفق النفط باتجاه الغرب خطاً استراتيجياً أميركياً، فإن حمايته هي عنصر أساسي آخر. فحمايته لن تتم بمعزل عن حماية الدول النفطية من جانب، ومن جانب آخر ضرب كل توجه راديكالي/ ثوري/ قومي تقدمي/ سوفياتي، وهذا لن يتم إلا في الحالة التي تُسوَّى فيها القضايا التي تتغذى منها تلك التيارات. فبعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر، كما يذكر فانس، «فإن الدول المحافظة، مثل السعودية ودويلات الخليج، والزعماء المعتدلين مثل الرئيس المصري أنور السادات والملك الأردني حسين، كانوا يشاطرون أميركا قلقها من أن الراديكالية العربية، التي تتغذى على المواجهة العربية- الإسرائيلية، يمكن أن توفر قاعدة لتوسيع النفوذ السوفياتي» [٤].

---

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٢)**: م.س: ص ٢١٠.

(٢) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م.س: ص ١١١.

(٣) فانس، سايروس: **خيارات صعبة**: المركز العربي للمعلومات: بيروت: ١٩٨٣: ط ١: ص ٧.

(٤) م.ن: ص ٧.

استناداً إلى كل ما تقدم، نحسب أنه كان لحرب تشرين وظيفة رئيسة في تحريك الحرارة الأميركية ودفعها إلى إنقاذ نهج التسوية من حالة الجمود التي كانت تعيشها.

جاءت خطوات السادات: التقارب من الدول المحافظة/ الرجعية، وتقليص/ إلغاء النفوذ السوفياتي، وتحريك عملية «السلام» بحرب ١٩٧٣م، لكي تصب في دائرة رسم استراتيجية عربية جديدة، هي تسوية قضايا الصراع العربي- الصهيوني.

وما قام به السادات، أعقبه تكريس رسمي عربي، فأُقِرَّت سياسة التراجع عن لاءات مؤتمر الخرطوم من قبل مؤتمر القمة العربي السادس الذي عُقد في الجزائر بتاريخ ٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٣م. وفيها دعا المؤتمر إلى إقرار «السلام» على أساس شرطين:

الأول: انسحاب «إسرائيل» من جميع الأراضي العربية المحتلة وفي مقدمتها القدس.

الثاني: «استعادة الشعب الفلسطيني لحقوقه الوطنية الثابتة»[1].

وقد جاءت مقررات مؤتمر القمة السابع، الذي عقد في الرباط بتاريخ ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر من العام ١٩٧٤م، واضحة بشكل جلي لما هو المقصود «بالسلام العادل»:

«١- التحرير الكامل لجميع الأراضي العربية المحتلة في عدوان يونيو/ حزيران ١٩٦٧م...

٣- الالتزام باستعادة الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني وفق ما تقرره منظمة التحرير الفلسطينية بوصفها الممثل الوحيد للشعب الفلسطيني»[2].

كما يأتي القرار الثاني للمؤتمر ذاته لكي يحدد بوضوح ما هي الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني كما يلي: «٢- تأكيد حق الشعب الفلسطيني في إقامة السلطة الوطنية المستقلة على أي أرض فلسطينية يتم تحريرها»[3].

فانسجاماً مع الوضع العربي الرسمي المنساق باتجاه التنازل عن الشعارات الاستراتيجية السابقة، كانت فتح، كبرى المنظمات الفلسطينية، تسعى منذ العام ١٩٧٤م إلى

---

(١) خوري، يوسف: م.س: ص ٢١٩.

(٢) م.ن: ص ٢٢٢. (عامود أول).

(٣) م.ن: ص ٢٢٢. (عامود ثاني).

الوصول لتسوية «سلمية» سريعة. وعلى الرغم من أن موقفها كان متضارباً مع مواقف الفصائل الأخرى، إلا أنه في آذار/ مارس من العام ١٩٧٧م، وفي الدورة الثالثة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني، توصَّل المجلس إلى إقرار المبدأ الذي أقره مؤتمر القمة العربي السابع، ألا وهو إقامة دولة فلسطينية على أي جزء يتم تحريره من التراب الفلسطيني [(١)].

جاءت الاتجاهات الجديدة، العربية والفلسطينية، في رسم استراتيجية التسوية، كبديل يتناقض كلياً مع الاتجاهات السابقة. فهي قد حلَّت مكان مقررات قمة الخرطوم، اللاءات الثلاث: لا للاعتراف، لا للصلح، لا للتفاوض. كما أنها حلَّت مكان ما أقرَّه الميثاق الفلسطيني بتاريخ ١٩٦٨/٧/١٠م، والذي حددت فيه المادة التاسعة منه اعتماد الكفاح المسلح كأسلوب لتحرير فلسطين، والمادة الحادية والعشرون منه حددت الهدف بأنه تحرير الأرض الفلسطينية بكاملها [(٢)]. وتأكيداً منه على الاستراتيجية الفلسطينية في العمل المسلح، كان المجلس الوطني الفلسطيني قد شكَّل، في دورته الخامسة المنعقدة بتاريخ ١- ١٩٦٩/٢/٤م، قيادة للكفاح المسلح [(٣)].

استجمعت اتجاهات التسوية، بلا شك، عناصر تأسيسها، على المستويات الرسمية العربية من خلال مقررات مؤتمرات القمة، ولاقت تأييداً أميركياً أثارت فيه الحرارة اللازمة عند الإدارة الأميركية للقيام بدور العرَّاب الكامل، فكانت فاتحة للمحطة الثانية، وهي صياغة الحلول وتنفيذها.

وحتى لا ننسى ما كان لحرب ١٩٧٣م من نتائج إيجابية، لا يمكن إلا التذكير بها، حتى وإن كان من دواعي الأسف، أنها لم تستمر لتصب في صالح الاستراتيجية القومية الثورية، و إنما تُركت متاعاً يتآكله الاهتراء. فالنتائج الإيجابية التي تحققت هي التالية:

- حطَّمت أوهام القوة الإسرائيلية.
- أثبت استخدام سلاح النفط أنه سلاح سياسي مهم وضاغط.
- أحدثت خرقاً في داخل التحالف الغربي عندما لم تسمح بعض الدول الأوروبية بتحريك القوة الأميركية المتواجدة على أرضها لإغاثة «إسرائيل».

---

(١) قرم، جورج: م.س: ص ١١٩- ١٢٠.

(٢) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٦):** م.س: ص ٥٠٥

(٣) م.ن: ص ٣٤٦.

- زيادة عزلة «إسرائيل» في داخل الدول الأفريقية، إذ قطعت ٢٦ دولة أفريقية من أصل ٣٣ علاقاتها الدبلوماسية معها [١].

٢- محطة تنفيذ الخيارات الاستراتيجية الجديدة: التيار القومي، الحزبي والشعبي، بين الحصار والتفتيت: وسارت هذه المحطة على خطين اثنين:

- **الأول**: خط التفاوض حول حلول للصراع العربي- الصهيوني.
- **الثاني**: حصار التيارات القومية/الوطنية، الشعبية والحزبية، وتفتيتها.

أ- الخط الأول: التفاوض حول حلول للصراع العربي- الصهيوني: كانت المهام الرئيسة في الاستراتيجية الأميركية هي: أمن النفط، و أمن دول النفط، وأمن «إسرائيل». ولترابط هذه المهام، بحيث كان الفشل في تأمين أي منها ينعكس سلباً على الأخرى، كانت الإدارات الأميركية المتتابعة توليها الاهتمام ذاته. وإذا كان هناك من فوارق بينها، فإنما الفوارق تكون في الوسائل وليست في الأهداف.

لمنطقة الخليج أهمية مزدوجة في نظر الإمبريالية الأميركية (أمن النفط من أمن دوله)، يتساءل نيكسون: «كيف يمكن أن تخلق [منطقة الخليج] لنا وبشكل مفاجئ أزمات فائقة الإلحاح، وكيف يمكن أن نستيقظ لنجد أن منطقة كانت ذات يوم تنعم، إلى حد كبير، بخيال رومنطيقي، أصبحت الآن تمسك مصير العالم بذراعيها، أو برمالها بتعبير أدق». فأهمية الخليج الاستراتيجية تتركز على عاملين اثنين: موقعه و نفطه [٢]. ولأن الثروة والضعف تعمَّان بلدان الخليج العربي معاً، يحسب الأميركيون أن «غناها وضعفها يجتمعان معاً ليشكلان منها أهدافاً تقرِّب الاتحاد السوفياتي بشكل مضاعف» [٣].

بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر من العام ١٩٧٣م، أصبحت الأجواء ملائمة لإجراء تسوية للصراع العربي- الصهيوني، خاصة وأن الاتجاهات التسووية أصبحت سائدة على الصعد الرسمية من خلال مقررات القمم العربية، وفي المجلس الوطني الفلسطيني.

---

(١) شيبان، انطوان: م. س: ص ١٥٢- ١٥٤.
(٢) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م. س: ص ١٠٠.
(٣) م. ن: ص ١١٨.

لـذلك قـرَّر كـارتر (١٩٧٦- ١٩٨٢م)، الـرئيس الأميركـي الأسـبق، خلافـاً لـسياسة سـلفيه: نيكـسون وفـورد، أن سياسـة«الخطـوة- خطـوة» الكيـسنجرية قـد اسـتنفدت إمكاناتهـا و «أنـه آن الآوان لتجديـد الـسعي إلى سـلام شـامل؛ ولم يكـن محـلاً للـسؤال أن حجر الأساس في سياسة كارتر، حيال الشرق الأوسط، سيبقى هـو[التـزام الاميركـيين]، بأمن «إسرائيل»». ومع ذلك، يتابع سـايروس فـانس، «لم تكـن الجـدة في سياسـة كـارتر، منذ أواسط السبعينات، أي إيلاء أهمية النظم حكم مستقرة، معتدلة و موالية للغـرب في الـشرق الأوسـط، ووجـود مطـالٍ إلى الـنفط العربـي، تعنـى العـودة إلى موقـف أميركـي سلبي، وهو أمر غير واقعي. فعلى الولايات المتحـدة أن تكـون وسـيطاً نـشيطاً وعـادلاً بـين الجانبين، وإذا أريد أن تكون هناك أي فرصة لسلام حقيقي»(١).

لا يمكن أن تكون أوضاع نظم الحكم الموالية للغرب في المنطقـة العربيـة مـستقرة، بعيـداً عن رضى الاتحاد السوفياتي. و كتدبير عملي، يقدِّر فانس أن «الاتحاد الـسوفياتي، بمـا لـه مـن مـصالح سياسـية في المنطقـة، وكـراع لعـدد مـن الـدول العربيـة، يجـب أن يُمـنَح، في المفاوضات، دوراً يساعد على منعه من الإضرار بالجهود الأميركية... وله مصلحة أساسـية في تجنب مواجهة بين الدولتين الكبريين في تلك المنطقة المركزية»(٢).

منذ انتخابه رئيساً للولايات المتحدة الأميركية في العام ١٩٧٦م، ومُوجِزاً بشكل شامل معظم الحقائق عن مختلف الاتجاهات التي كانت سائدة حينذاك، يقول كارتر إنه شعر بـأن قادة المنطقة العربية قد يرحِّبون بخطوات تمهيدية من جانب الولايات المتحدة للوصـول إلى هدف «السلام»، خاصة وإنه في نهاية حـرب ١٩٧٣م، جـاء قـرار مجلـس الأمـن ذو الـرقم ٣٣٨، مطالباً بوقف فوري للنار ومقترحاً إجراء مفاوضات تحـت رئاسـة مـشتركة للقـوتين العظميين. كما لمس الإسرائيليون إثباتات لتعهدات الولايات المتحدة من أجـل ضـمان أمـن «دولتهم». وكان السادات قد قطع روابط مصر القوية بالاتحاد السوفياتي، وتعـزَّز اعتقـاده بأنه يمكن الوثوق بمقدرة الولايات المتحدة على حماية مـصالح العـرب!! وأبـدى اسـتعداده لمفاوضة «إسرائيل» وهو متأكد أنه وبلاده يملكان المقدرة على الصمود في وجه إدانة تصدر عن العرب الآخرين (٣).

(١) فانس، سايروس: م.س: ص ٩.

(٢) م.ن: ص ١٢.

(٣) كارتر، جيمي: م.س: ص ٣٣- ٣٤.

ازداد قلق الأميركيين، من بروز ظواهر مقلقة: مثل موقف منظمة التحرير الفلسطينية التي كانت تطالب بدولة فلسطينية مستقلة. وكانت بذور العصيان التي ظهرت ضد حكم الشاه في إيران تعطي ثمارها. لكن بعد نجاح جهود السعوديين بصدد تليين مواقف قادة المعارضة العرب، سرت الحرارة بقوة في أوصال الجهود الأميركية لمواجهة تعدد العوامل المعرقلة في الشرق الأوسط؛ وصممت إدارة كارتر على إجراء محادثات تهدف إلى إيجاد تسوية، فتُوِّجت جهوده بالوصول إلى«اتفاقية سلام» بين مصر و«إسرائيل»، في العام ١٩٧٩م، والتي عُرفت باتفاقيات كامب ديفيد[١].

بقيت الاتفاقيات يتيمة عندما رفض الفلسطينيون والأردنيون والسوريون الانضمام إليها [٢]. ولم تحسم اتفاقيات كامب ديفيد الأمر نهائياً لصالح المشروع الأميركي في إنهاء الصراع العربي- الصهيوني، البؤرة الأساسية التي يتسلل من خلالها تأثير الاتحاد السوفياتي، والتي منه تتغذى الحركات والأحزاب والقوى الشعبية العربية المعادية للإمبريالية والصهيونية. ولذلك استمر القلق الأميركي في المراحل اللاحقة.

ولئن قُوبلت اتفاقيات كامب ديفيد برفض عربي رسمي وشعبي، إلا أنه كان لكل رافض أسبابه؛ فهناك الرافضون استراتيجياً والرافضون تكتيكياً. لكن السقف الأعلى للرفض العربي الرسمي كان ما جاء في مقررات القمة العربية التاسعة، التي عُقدت في بغداد بتاريخ ٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨م، وهو عدم الموافقة على اتفاقيات كامب ديفيد على قاعدة أنها اتفاقات منفردة، لذلك قرر المؤتمر ما يلي: «٣- عدم جواز انفراد أي طرف من الأطراف العربية بأي حل للقضية الفلسطينية بوجه خاص، وللصراع العربي الصهيوني بوجه عام»[٣]. أما البديل حسب قرارات المؤتمر نفسه فهو: «٧- ... التزام الأمة العربية بالسلام العادل الذي يقوم على أساس الانسحاب الإسرائيلي الشامل من جميع الأراضي العربية المحتلة في العام ١٩٦٧م، بما فيها القدس العربية»[٤]. جاء

---

(١) راجع نص الاتفاقيات في: **المفاوضات العربية- الإسرائيلية (١٩٤٩- ١٩٩١):** المركز العربي للأبحاث والتوثيق: بيروت: ١٩٩٢: ط ١: ص ٩١- ٩٧.

(٢) م.ن: ص٣٤- ٣٦.

(٣) خوري، يوسف: م.س: ص ٢٢٦.

(٤) م.ن: ص ٢٢٧.

بعدها ما يلي: «١- التأكيد على تأييد قضية فلسطين»، و«٢- تقديم كافة أشكال المساندة والدعم لمنظمة التحرير الفلسطينية»[١].

فبعد أن تحددت الخيارات الاستراتيجية العربية الجديدة، في مؤتمري القمة العربية السادس والسابع، وتبعهما شذوذ السادات عن حدود التنازل الدنيا في تلك المقررات عندما عقد اتفاقاً مع «إسرائيل» عَدَّه المؤتمر التاسع أنه اتفاق منفرد، لم تشذ المؤتمرات العربية اللاحقة عن تلك الخيارات، و إنما جاءت المقررات اللاحقة لتظهر درجات التنازل أكثر وضوحاً، ومن أهمها مقررات المؤتمر الثاني عشر، الذي عُقد في مدينة فاس من ٦- ٩/ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٢م، وفيه وافق المؤتمرون على مشروع بورقيبة، الرئيس التونسي، والملك فهد، عاهل المملكة السعودية، حول«السلام» في الشرق الأوسط.

كانت من أهم بنود المشروع: «الانسحاب الكامل- إزالة المستعمرات- ضمان حرية العبادة في القدس- حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وتعويض من لا يرغب في العودة- تخضع الضفة الغربية وقطاع غزة لفترة انتقالية تحت إشراف الأمم المتحدة- قيام الدولة الفلسطينية بعاصمتها القدس[٢].

ب- الخط الثاني: حصار التيارات القومية/ الوطنية، الشعبية والحزبية، وتفتيتها:

كانت خطوط المواجهة الساخنة بين الإمبريالية والأمة العربية تصب دائماً في المشرق العربي. ففيه أهم المصالح الاستراتيجية الأميركية: النفط و«إسرائيل».

ففي المشرق العربي بشكل عام، ودول المواجهة: لبنان وسوريا والأردن ومصر بشكل خاص، تنتشر الأحزاب والحركات القومية، مدعومة بتيار عريض من القوى الشعبية. وفيها وجود فاعل لفصائلٍ المقاومة الفلسطينية التي تنتهج سبل الكفاح الشعبي المسلح، وتمارسه على الأرض فعلاً.

ولأن مركز القضايا العربية، فيما يختص بالصراع العربي- الصهيوني، هي القضية الفلسطينية؛ وحيث إن حامل هذه القضية، بشكل أساسي، المقاومة الفلسطينية، ولكي تكون ذات فعالية في الصراع ضد العدو الصهيوني، فالمكان الأفضل لتواجدها، جغرافياً، هو دول المواجهة.

---

(١) م. ن: ص ٢٢٦.

(٢) م. ن: ص ٢٣٢.

ضُربت المقاومة الفلسطينية في الأردن منذ العام ١٩٧٠م، كخطوة على طريق تصفيتها لاحقاً في كل مكان؛ فانتقلت على أثرها إلى لبنان لتميُّز وضعه بمسألتين: وجود كثافة فلسطينية في مخيماته، ووجود حزبي قومي/ وطني منظم، ومدعم بحركة شعبية ناشطة. لذلك، منذ أوائل السبعينات، أصبحت الساحة اللبنانية مقراً لأهم تجربة جبهوية نضالية اكتسبت بعدها القومي، وتجلَّت في أبرز مظاهرها في حالة التنسيق الكامل بين حركة المقاومة الفلسطينية والقوى والحركات والأحزاب التقدمية اللبنانية.

اشتدَّ عود المقاومة وتصاعد تأثيرها بعد اتفاقية القاهرة بين منظمة التحرير الفلسطينية والسلطات اللبنانية بتاريخ ٢ تشربن الثاني/ نوفمبر ١٩٦٩م، والتي سُمح فيها للمقاومة الفلسطينية ببناء قواعد عسكرية على الأراضي اللبنانية، والانطلاق منها بعمليات عسكرية ضد الوجود الصهيوني في فلسطين المحتلة [١].

بعد تطبيع الوضع العربي الرسمي، وسوقه على طريق الاتجاهات التسووية، بقيت الساحة اللبنانية، بما فيها من تأثيرات حزبية و شعبية، فلسطينية ولبنانية، وبمن يلتفُّ حولها ويؤيدها من قوى عربية ودولية، مؤهلة لإحباط الاتجاهات التسووية الجديدة، أو عرقلتها على أقل تقدير؛ فاتجهت الأنظار إليها: من قبل الإمبريالية والصهيونية من جهة، والأنظمة العربية المستفيدة من الاتجاهات التسووية من جهة أخرى.

كانت المرحلة متجهة، نظرياً وعملياً، إلى صياغة مخطط يتم فيه حصار القوى الحزبية والشعبية المؤتلفة على الساحة اللبنانية، وكان هذا المخطط يلتقي مع مصالح أطراف عديدة، خارجية وعربية، لأن «تصفية المقاومة الفلسطينية... وتصفية الحركة الوطنية اللبنانية تزيل من المنطقة بؤرة ثورة نشيطة، تعرقل تنفيذ مخطط ترتيب الأوضاع فيها»[٢].

في ظل هذه الأجواء التمهيدية، انفجرت الأوضاع في لبنان تحت ستار حرب أهلية طائفية، في الثالث عشر من نيسان/ أبريل ١٩٧٥م.

تعددت التحليلات التي حاولت تحديد أسباب انفجار الحرب في لبنان، فكان كل فريق له طرف من مصلحة، يحاول مقاربة أسباب الحرب من منظور مصالحه. لكن على

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٤):** م. س: ص ٧٤٢.
(٢) **التقرير السياسي للمؤتمر القومي الحادي عشر لحزب البعث العربي الاشتراكي**: م. س: ص١٢٩.

المستوى العام كانت شتى التحليلات تحصر الأسباب باتجاهين: داخلي وخارجي. وكانت أهم التناقضات الداخلية في لبنان، هي التالية:

- كانت الاتجاهات القطرية (تمثلها الأحزاب والقوى والشخصيات العائلية) تقف في مواجهة الاتجاهات القومية/ الوطنية (تمثلها الأحزاب والقوى والحركات القومية والوطنية التقدمية).
- وكانت الاتجاهات اليمينية (التي تدافع عن النظام السياسي والاقتصادي القائم)، تقف في مواجهة التيارات اليسارية الرافضة للوضع القائم، والداعية لبناء نظام أكثر عدالة اقتصادية واجتماعية وسياسية.
- وكانت الاتجاهات الطائفية تقف في مواجهة بعضها البعض تحت رداءات إسلامية ومسيحية، تتراشق باتهامات الخوف والغبن.

وعندما تحول مركز ثقل المقاومة الفلسطينية باتجاه لبنان، شكَّل بحد ذاته عاملاً جديداً لتعميق التناقضات، فانعكس ذلك مزيداً من الخوف عند بعض الطوائف المسيحية، وعامل استقواء عند بعض الطوائف الإسلامية.

كان دخول المقاومة الفلسطينية إلى لبنان، خاصة بعد أن أخذت تشكل عنصر إزعاج وخوف لقسم من اللبنانيين، وعنصر إزعاج وتهديد لأمن الكيان الصهيوني من جهة، ولأنها استقطبت الاهتمام والتأييد الشعبي العربي من جهة أخرى، ولأن المرحلة قد حددت خياراتها الاستراتيجية التسووية من جهة ثالثة، فقد تجمَّعت تلك الأسباب كلها لتعجِّل في تفجير التناقضات الداخلية اللبنانية، بين القوى و الأحزاب والحركات القطرية/ اليمينية، وبين الاتجاهات القومية/ الوطنية واليسارية والمقاومة الفلسطينية.

ارتبط الصراع الداخلي اللبناني، إذاً، مع الدوافع والمخططات الخارجية؛ فالتناقضات الداخلية كانت عنصراً فعالاً ومساعداً للاستهدافات الخارجية [١].

على أية حال، اهتمت حكومات جامعة الدول العربية بما يحصل في لبنان، على الأقل بسبب من خطورة احتمالات التدخل الصهيوني، مستغلاً الوضع لمصلحة تصلبه في

---

(١) م.ن: ص ١٣٩- ١٥٨.

موازين التسوية. وعُقدت لهذا السبب اجتماعات على مستوى الملوك والرؤساء العرب، كان أهمها قمة الرياض السداسية التي عقدت في ١٧/١٠/١٩٧٦م (١)، لمعالجة الوضع في لبنان؛ واتخذت عدداً من القرارات، قام مؤتمر القمة العربي الموسَّع الذي عقد في القاهرة بتاريخ ٢٦/١٠/١٩٧٦، بالمصادقة عليها، ومن أهمها:

- المحافظة على سيادة لبنان واستقلاله، وتضامن الشعبين اللبناني والفلسطيني.
- رفض تقسيم لبنان والالتزام بالحفاظ على وحدته وسلامته الاقليمية، وعدم المساس بأرضه وعدم التدخل في شؤونه الداخلية.
- اعتماد منظمة التحرير الفلسطينية ممثلاً شرعياً وحيداً لشعب فلسطين، ودعم المنظمة وعدم التدخل في شؤونها.
- تأكيد المنظمة سياستها بعدم التدخل في الشؤون الداخلية لأي بلد عربي (٢).

لم تنفع المعالجات العربية المتكررة لإنهاء الحرب في لبنان؛ لأن النتائج المطلوبة: ضرب المقاومة الفلسطينية، وشلّ فعالية التيار الوطني والقومي، لم تُنجز حتى ذلك الحين.

ولأن الاتجاهات التسووية، سلكت طريقها الاستراتيجي، ونُفِّذ بعضها، جزئياً، بين مصر و«إسرائيل»؛ وخوفاً من أن تصاب بأية انتكاسة غير محسوبة، ظلَّ تنفيذ المخطط مستمراً، كي لا يعود الهدوء إلى لبنان ما لم يبلغ أهدافه. فكانت تلك القوى تغذي القتال باستمرار و تعمل على إفشال أية حلول بين الأطراف المتقاتلة في الداخل، بينما كان العدو الصهيوني يقوم بدوره، أيضاً، من خلال الاعتداءات اليومية، ولم يكتف بذلك و إنما قام باجتياحين كبيرين للأراضي اللبنانية: الأول في ١٦ آذار/ مارس ١٩٧٨م، لم يحقق أغراضه في منع عمليات المقاومة الفلسطينية من الوصول إلى داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة»؛ فاستكمله باجتياح أوسع وصل إلى بيروت بالذات، فاستطاع أن يُخرِج المقاومة من لبنان في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٢م، بعد أن كان قد بدأ عدوانه في الخامس من حزيران/ يونيو من العام ذاته؛ لذا خرج الألوف من المقاتلين الفلسطينيين مُرَحَّلين من لبنان ليتم توزيعهم على عدة أقطار عربية.

---

(١) خوري، يوسف: م.س: ص ٢٢٣.
(٢) م.ن: ص٢٢٥- ٢٢٦.

لم تستكن المخططات، وبقيت مستمرة بأثواب عديدة، فلم ينته عقد الثمانينات إلا وكانت فعالية المقاومة الفلسطينية قد شُلَّت، وأصبحت الأحزاب الوطنية والقومية في لبنان على هاش حركة التأثير.

فعلى الرغم من الدور المهم الذي لعبته الفصائل الفلسطينية والأحزاب اللبنانية في مقاومة العدو الصهيوني، في أثناء عدوان العام ١٩٨٢م، والذي فرض انكفاء العدو، في ١٦ شباط/ فبراير ١٩٨٥م، عن معظم المناطق التي احتلها. إلا أن ما كان يلفت النظر، هو فرض الحصار على دور هذه الأحزاب، في الوقت الذي كانت تتصاعد فيه وسائل المساندة للحركات الأصولية، وإظهارها بأنها الوحيدة التي تقوم بالمقاومة.

IV - الثروة القومية تستمر في موقعها التابع للرأسمال الامبريالي

لم تكن المنطقة العربية، كما أصبح واضحاً، محط أنظار الإمبريالية سوى لميزاتها الاقتصادية الفريدة: فهي ممر مهم للتجارة العالمية وهي منبع للنفط. فموضوع النفط العربي، أو الممرات المائية العربية ليسا مجرد مسألة اقتصادية وجغرافية عادية، و إنما هما مسألة اقتصادية سياسية، لها تأثير المهم على الآلة الصناعية الغربية.

ولم تكن الآمال القومية الوحدوية، باتجاهاتها الفكرية وأحزابها السياسية، هدفاً مباشراً للتدمير الامبريالي إلا بما تمثل من حواجز تعرقل تنفيذ أطماعه.

لكل تلك الأسباب، نرى أن هناك أهمية في إعطاء مكان خاص، في بحثنا هذا، لمسألة الثروات القومية، ويأتي النفط على رأسها، لتبيان موقعه المهم.

كان أول سبب أثار انتباه وخوف الاميركيين، وكان أشد ما يقلق الغرب، كما يعبِّر نيكسون، هو انقلاب مصدق في إيران، في أوائل الخمسينات. وكان أخطر ما في هذا الانقلاب هو تأميمه لشركة النفط الأنكلو- إيرانية. توقَّف، في حينها، إنتاج النفط تقريباً. ولأن التأميم كان مرتبطاً بنشاط حزب تودة (الشيوعي الإيراني)، بدا للغربيين وكأن إيران قد أوشكت أن تدور في الفلك السوفياتي، السبب الذي دفع بوكالة المخابرات الأميركية (سي، آي، إيه) لمساعدة الشاه. وهو السبب الذي عجَّل في قيام حلف بغداد [١].

وبعد أن تصاعدت موجة المد القومي التحرري في العالم العربي، وبعد أن أخذت تلك الموجة تمتد باتجاه دول ومحميات الخليج العربي، ازدادت المخاوف الإمبريالية.

فالاستراتيجية الأميركية للمراحل المقبلة، في سبيل المحافظة على منابع النفط وتأمين تدفقه باتجاه الغرب، تقوم على القواعد التالية:

- المحافظة على أمن «إسرائيل» لأسباب أخلاقية وأيديولوجية [٢]، كما تدَّعي الإمبريالية؛ وأما أسبابها الحقيقية فهي عسكرية واقتصادية بل عسكرية-

---

(١) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م. س: ص ١٠٧.

(٢) نيكسون، ريتشارد: **أميركا والفرصة التاريخية**: م. س: ص ٢٠٠.

اقتصادية - المحافظة على المحاور/ الأنظمة المحلية التي تساعدها على مدِّ نفوذها وسيطرتها على المنطقة، وكانت هذه المحاور منذ العقد الثالث هي: المملكة العربية السعودية (بلد نفطي)- العراق الملكي (بلد نفطي) وإيران الشاه (بلد نفطي) [١].

- إبعاد الشبح السوفياتي عن المنطقة لكي لا يصبح قادراً على إغلاق أنابيب نفط الشرق ا لأوسط [٢].
- احتواء تصاعد مد القومية العربية الجذرية [٣]، على صعيد الأنظمة السياسية، كما على الصعيدين الحزبي والشعبي.

لقد تحققت السيطرة على التأثير السوفياتي في المنطقة من خلال عدة عوامل منها أنه:

- ليس للاتحاد السوفياتي أطماع اقتصادية- نفطية مباشرة في المنطقة، وهي المسألة الرئيسة عند الإمبريالية الغربية.
- أصبح مرتبطاً بسياسة التعايش السلمي، السبب الذي كان يدفعه لتقنين دعمه العسكري لحلفائه العرب بما لا يتجاوز قدرتهم على الدفاع عن أنفسهم.
- انخرط في دعم الاتجاهات التسووية للصراع العربي- الصهيوني.

أما «إسرائيل» فقد تغذَّت على المساعدات الغربية، وأصبحت بمستوى من القوة التي استطاعت بواسطتها أن تحقق انتصاراً على العرب في حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، وكان من أهم نتائجها مسألتين مهمتين:

- **الأولى**: إعادة الاعتبار للأنظمة المحافظة/ الرجعية، وهي أنظمة البترول (السعودية والكويت، وليبيا الملكية)، بإعطائها صك البراءة القومية لقاء تقديم بعض المساعدات المادية من عائدات النفط لدول المواجهة.
- **الثانية**: وهي مرتبطة بشكل وثيق بالمسألة الأولى، عندما اتخذ قرار في قمة الخرطوم بعدم الموافقة على الاقتراح الداعي لإيقاف ضخ النفط إلى لدول الغربية.

---

(١) النقيب، خلدون حسن: م.س: ص ١٧٧.

(٢) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م.س: ص١٠١.

(٣) قرم، جورج: م.س: ص ٦٤.

بعد نكسة حزيران ازداد الامساك الامبريالي بالثروة العربية، من خلال الاطمئنان إلى تفوق العدو الصهيوني، عسكرياً، على العرب؛ وتأمين وصول النفط إلى الآلة الصناعية الغربية من دون أية عوائق أو أي تهديد. وفي المحصلة العامة استمرت الهيمنة الإمبريالية على الثروات العربية، وفي طليعتها الثروة النفطية.

إن ما حُسِب تطميناً للغرب، بعد قرارات قمة الخرطوم، لم يكن سوى تطمين محدود، لأن أسباب عناصر التحريض والتفجير لم تلغ كلها. ووُلِدت عوامل أخرى لا تطمئن الاميركيين بل تزيد من مخاوفهم، وهي التالية:

- بدوافع تحديث دولتيهما، أخذ كل من شاه إيران (رضا بلهوي)، وهواري بومدين (الرئيس الجزائري)، منذ أوائل السبعينات، يلعبان لعبة إصلاح النظام الاقتصادي العالمي. «وكانت الغاية الوحيدة التي ينشدانها الدخول بأسرع ما يمكن في دوائر الازدهار الغربي عبر التحديث المتسارع لبلديهما»، و أدركا أن الوسيلة الوحيدة المتاحة لهما لتحقيق حلم التحديث المتسارع هي النفط [(١)]. وفي هذه الدوافع ما يثير قلق الرأسمال الامبريالي، لأن منها سوف تُشرَّع أبواب معركتين: معركة المنافس الصناعي، ومعركة تحرير النفط إلى المستوى الذي يؤمن موارد كافية لخدمة المشاريع الصناعية في الدولتين الناميتين.
- تأسست منظمة أوبك في بغداد، في العام ١٩٦٠م، كرد من البلدان المنتجة للنفط بعد أن خفَّضت الشركات أسعاره، مما أدى إلى إلحاق خسائر فادحة بها [(٢)].

كانت منظمة الأوبك بعد تأسيسها بدون فعالية [(٣)]. فعلى الرغم من تأسيسها للدفاع عن مصالح الدول المنتجة كانت من دون تأثير يُذكر، والسبب أن النفط ليس إنتاجاً فقط بل هو تكرير ونقل وتسويق وتنقيب. فالذي استطاعت أن تسيطر الأوبك عليه هو جانب الانتاج فقط، أما العمليات الفنية الأخرى فبقيت في أيدي«الكارتلات» النفطية الغربية، تتحكم بها بالشكل الذي يؤمِّن مصالحها [(٤)].

---

(١) م. ن: ص ٥٧.
(٢) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ١)**: م. س: ص ٣٧٩- ٣٨٠.
(٣) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م. س: ص ١١٠.
(٤) قرم، جورج: م. س: ص ٥٣.

لم تكن الخطورة، إذاً، في تأسيس منظمة الأوبك، و إنما عندما اتخذ النفط وجهة سياسية فتصاعدت أسعاره، وجرى تأميمه. ففي العام ١٩٧٣م في مؤتمر طهران، قرَّرت الأوبك مضاعفة الأسعار. أما معركة التأميم فبدأت في الجزائر في العام ١٩٧١م. ثم في العراق في العام ١٩٧٢م.وما لبثت إمارات الخليج والمملكة السعودية أن وجدت نفسها مضطرة إلى السير في ركاب منظمة الأوبك، فلجأت إلى التفاوض على شراء تدريجي لأسهم الشركات النفطية العاملة في أراضيها، وكانت السعودية أبطأوها في ذلك [١].

كانت ضغوط معركة النفط تتصاعد في وجه الإمبريالية الأميركية؛ وقد تُوِّجت بقرار، اتخذته البلدان العربية المنتجة، بحظر تصديره إلى الدول المساندة ل«إسرائيل»، في أعقاب حرب ١٩٧٣م. وعن مدى تأثير القرار على الغرب، يقول نيكسون، بأنه تلقى درساً قاسياً و مؤلماً لا يُنسى في الحقائق الجديدة لعصر النفط لما قامت البلدان العربية التي تنتجه بإعلان حظر نفطها ضد البلدان المستهلكة؛ وتضاعف سعر البرميل أربع مرات، من ٣,٣٠ دولارات إلى ١١,٦٥ دولاراً [٢].

كانت الثورة النفطية ذات دلالات سياسية عميقة، عملت الإمبريالية على امتصاص تأثيراتها بمتابعة المعركة ضد أسبابها. وكانت ذات دلالات اقتصادية، لم يستطع العرب أن يستخدموها في مسارات إنتاجية، فانحرفوا بعائداتها تجاه الإغراق في الاستهلاك، فاستطاع الغرب أن يمتص تأثيراتها السلبية على اقتصاده؛ وعمل على استعادة أموال النفط بواسطة مصانعه ومصارفه، التي تشكل آلة النهب للسيولة المالية النفطية.

---

(١) م .ن : ص ٥٨.

(٢) نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: م . س : ص ١١١.

V- دفع الصحوة الإسلامية إلى مواجهة مع القومية العربية

منذ انهيار النظام العثماني، كمرجع سياسي إسلامي توحيدي، وقعت الاتجاهات الإسلامية السلفية في مأزق التفتيش عن مرجعية سياسية، خاصة وأن نظام الخلافة الإسلامي- العثماني، على شكليته، قد أُلغِي بقرار تركي بعد الحرب العالمية الأولى.

عملت الاتجاهات القومية والإسلامية، في أعقاب سقوطه، على نسج وحدة عربية مشرقية، بقيادة الشريف حسين، تكون بديلاً للنظام المرجعي العثماني، إنما هذه المرة بقيادة عربية. لكن تُوِّجت هذه المحاولة بالفشل، والسبب أن الإمبريالية الغربية القديمة، ما كانت لتسمح ببناء أي مشروع وحدوي يتناقض مع استراتيجية سايكس- بيكو.

ازداد نجم الفكر القومي والوطني صعوداً، خاصة بعد أن خاضت تياراته الحزبية معارك الاستقلال، ورفعت شعارات التحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وفي مطلع الخمسينات من القرن ٢٠م، كانت البنى الحزبية تزداد خبرة، وتحقق مكاسب. وكان يظهر في أثناء هذه التطورات، وكأن الحركات السلفية الإسلامية قد أخلت الساحة للفكر القومي/الوطني، وللحركات و الأحزاب القومية/ الوطنية.

أسهمت عدة عوامل في دفع الفكر السلفي والحركات السلفية إلى الانكفاء، منها الذاتي ومنها الموضوعي.

العوامل الذاتية:- وقفت الحركة السلفية في خندق الأفكار الحديثة الليبرالية، في الوقت الذي كانت فيه هذه الأفكار تلقى هوى وقبولاً لدى النخب المثقفة من جهة، ولدى الفئات الشعبية المتنورة من جهة أخرى.

- عملت في سبيل إحياء مشروع سياسي إسلامي وحدوي، لم ينجح سابقاً في معالجة المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمسلمين، منذ العصر الأموي حتى العصر العثماني، مروراً بالعصور: العباسية والمملوكية والصفوية...
- عدم استجابتها، لأسباب عقيدية، لمصالح الاثنيات الدينية غير الإسلامية، ويأتي على رأسها: العدالة والمساواة السياسية بين الأديان، وبشكل متكافئ. وبدلاً منها أصرت الحركة السلفية على تطبيق نظام أهل الذمة.

أما **العوامل الموضوعية** فهي :

- انتشار الأفكار الحديثة/ الليبرالية، مثل القومية والعلمانية والحرية والمساواة والدستور، والتطوير الصناعي، والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي الحديث. وكلها استقطبت التأييد الواسع من قبل القطاعات الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة، التي حسبت أنها تصلح حلولاً للمشاكل القائمة المزمنة.
- انشغلت بعض التيارات السلفية بالقطرية/الانفصالية ؛ كما فعلت القطريات القبلية والعشائرية والمذهبية، التي راحت تبني حول انفصاليتها أسواراً جغرافية وسياسية وفكرية.
- انتشار الأفكار القومية والوطنية والمشاريع الوحدوية، التي استطاعت بعض تياراتها أن تستلم السلطة السياسية في بعض الأقطار العربية.
- الصدام الذي حصل بين القومية والوطنية، على الصعيد الرسمي، مع الاتجاهات السياسية السلفية (الإخوان المسلمون، حزب التحرير الإسلامي...).
- انتشار الأحزاب الشيوعية، بمفاهيمها الأيديولوجية السلبية من الدين.

لكن حالة الانكفاء التي أصيبت بها الحركات الإسلامية، لأسباب ذاتية وموضوعية، لم تعن أبداً أنها ألغيت كلياً، بل كانت تقوم بدور المراقب لما يجري، وتُعِدُّ نفسها لمعاودة النشاط في الفرصة السانحة. في أثناء ذلك كان المشروع القومي أو الوطني/ القطري ينحو، منذ أواخر الستينات من القرن ٢٠م، لأسباب كثيرة، ناحية العجز عن حل الاشكاليات التي نذر نفسه للتصدي لها، ومن هذه الأسباب :

- أخذت تبرز، بشكل واضح، مساوئ الحضارة الغربية، خاصة فيما له علاقة بالانحلال الأخلاقى من جهة، والاستراتيجية الإمبريالية المعادية لحقوق الشعوب من جهة أخرى ؛ خاصة وأن العديد من الأنظمة القطرية قد ارتبطت سياسياً واقتصادياً مع الدول الإمبريالية، فأخذت أصابع الاتهام تتجه نحو الفكرة القومية والوطنية، لأنها أخذت كثيراً من المفاهيم الليبرالية الغربية.
- أُصيب المشروع القومي بعدد من النكسات، ومنها : فشل الوحدة السورية- المصرية، هزيمة حزيران ١٩٦٧م...

- كانت السلطات السياسية في كثير من الأنظمة القطرية، عاجزة عن تحقيق العلاقة السليمة بين السلطة والمجتمع، عندما لم تستطع تطبيق شعاراتها الليبرالية في العدالة والمساواة السياسية والتنمية الاجتماعية والاقتصادية في داخل أقطارها.

في مثل تلك الظروف، ومنذ نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧م، ابتدأت المعادلات بين السلفي والقومي تختل لصالح الحركات السلفية، التي كانت مواقفها تنطلق تجاه المسألة القومية/ الوطنية، بشكل عام، من عاملين:

- **الأول**: حسبت الحركات السلفية الإسلامية، ذات المشاريع السياسية، أن الفرصة أصبحت سانحة أمامها لاستعادة مواقعها التي خسرتها، سابقاً، بسبب ملاحقات السلطات السياسية وتضييقها عليها.

- **الثاني**: وكانت فيه الأوساط الشعبية الإسلامية، لا ترى أسباباً للأزمات سوى أن المسلمين ابتعدوا عن الدين، وأن حلها لن يتم إلا بالعودة إليه.

كانت الثقافة الشعبية الإسلامية تستند إلى رصيد عريق وثري [1]، فتحولت إلى ضمير تنعكس عليه صور المشاكل الاجتماعية، التي تولِّد آلاماً و معاناة إنسانية. تكوَّن هذا الضمير من سمات ثقافية دينية، أساسها العدل والرحمة، فأصبح شاشة حساسة تلتقط ذبذبات الآلام، فتحكم، بحسها العفوي على فشل أو نجاح أية سياسة، أي على ما له علاقة بين المجتمع والسلطة.

إن تجربة الطرقية الصوفية، لقرون عديدة، في مواجهة عجز السلطات الإسلامية السابقة عن مواجهة المشاكل الاجتماعية للطبقات الشعبية، يمكن أن تعيد نفسها في كل مرة يكون فيها الضمير الشعبي مشبعاً بالثقافة الدينية، وتكون فيها السلطات السياسية عاجزة عن تأمين الحلول لتلك المشاكل.

إن دور الضمير يتحدَّد بشكل أساسي بالشعور و الإحساس بالمشكلة، لكنه بحاجة إلى عقل يحدد أسبابها ويطرح الحلول. فكان العقل الموجِّه للضمير الشعبي الإسلامي هو الحركات الإسلامية التي تحسب أنها تمتلك مشروعاً سياسياً؛ وكانت تفسِّر المشاكل

---

(١) الجنحاني، حبيب: «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا» (١٠٣- ١٥٩): **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١: ص ١٢٤.

بطريقة تقنع بواسطتها قطاعات واسعة من البشر. وهكذا كانت علاقة التأثير والتأثر تتم بين الحركات الإسلامية والقواعد الشعبية، فتتنامى وتتغذى من بعضها البعض.

فحسب قواعد المعرفة السلفية وأسسها، المستندة إلى منهج ثابت في تفسير الظواهر، بأسبابها ونتائجها، قدَّم الفكر السلفي تفسيراً بأن ما يحصل ليس إلا نتيجة الأفكار الليبرالية القادمة من الغرب، ولن يكون الحل سوى بالعودة إلى بناء الدولة الإسلامية والنظام السياسي الإسلامي وتطبيق الشريعة الإسلامية.

بعد الأزمات العديدة التي أعاقت المشروع القومي، بدءاً من تاريخ نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧م، أخذت الحركات السلفية الإسلامية تُعِدُّ نفسها لاستلام راية قيادة العمل السياسي.

١- واقع الاتجاهات والحركات الإسلامية قبل نكسة حزيران ١٩٦٧م

ما إن الغي منصب الخليفة في العام ١٩٢٤م، بعد أن سقطت المرجعية السياسية الموحِّدة للعالم الإسلامي ومنها المنطقة العربية، حتى كانت أقطار المشرق العربي ووادي النيل أشدَّ تأثراً بهذا الفراغ، خلافاً لأقطار الجزيرة العربية والمغرب العربي.

لقد وضع هذا الفراغ الحركات الإسلامية في موقع الباحث عن بديل؛ فتشكلت اتجاهات وتيارات و حركات أصولية/ سلفية في معظم الأقطار العربية، لكنها كانت تميزها عن بعضها البعض خصوصيات. فكيف كانت مسارات تلك الاتجاهات في مختلف المحاور الجغرافية للأقطار العربية ؟

أ- أقطار المشرق العربي ووادي النيل: حركة الإخوان المسلمين وبداية التأسيس للمشروع السياسي الإسلامي: حصل جدل في مصر حول مبدأ الخلافة؛ عدَّه بعضهم منصباً دينياً فقط، أما البعض الآخر فعدَّه منصباً دينياً وسياسياً في وقت معاً. على إثر هذا الجدل طلعت جريدة الأهرام باقتراح ترجو منه إقفال باب الجدل، ودعوة الناس في مصر إلى الله، وليس إلى الخلافة والخليفة. فتأثَّر حسن البنا (١٩٠٦- ١٩٤٩م) بهذا المناخ الفكري [١]؛ فأسس حركة الإخوان المسلمين في العام ١٩٢٨م، وقد مرَّت بطورين:

---

(١) خلف الله، محمد احمد: «الصحوة الإسلامية في مصر» (٣٥- ١٠٤): **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: م.س: ص ٤٣.

- **الأول**: وكان عنوانه ثابتاً هو الدعوة إلى الله، والحيلولة بين التبشير الديني المسيحي والمجتمع المصري، ومحاربة الاستعمار لكونه السند الأول للمبشرين. والدعوة إلى القيم الإسلامية في وجه الحضارة الغربية، إذ يحسب الإخوان أن هذه القيم ترتفع إلى مرتبة القداسة؛ و العودة بالمسلمين عن طريق البدع والضلالات إلى القيم الدينية السليمة، وذلك بالعودة إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله، وعمل الصحابة والتابعين (١).

- **الثاني**: الانتقال من وسائل تحقيق الأهداف بالحكمة والموعظة الحسنة إلى الجهاد.

ورداً على اتهام الليبراليين للإخوان بمعاداتهم الفكرة الوطنية، أجاب البنا بأن القومية التي يرضاها هي الفطرة والعمل على تحرير البلد من الغاصبين فقط. ولهذا ركَّز الإخوان على مطالبة الحكومة المصرية بالعمل في سبيل الله، الذي يتم بالاهتمام بالتعليم الديني ومحاربة مظاهر الإلحاد. و بهذا أخذ الإخوان ينتقلون من مرحلة الكلام إلى النضال و العمل والوقوف في وجه الحكومة، والدعوة إلى أن تكون السياسة جزءاً من الدين، فعملوا على تكوين كتائب الجهاد للقيام بواجب الصراع مع السلطة لاستلامها وبناء الدولة الإسلامية.

ولكي يبنوا تنظيماً مجاهداً، حدَّدوا شروط الانتساب إلى الجماعة: بالطاعة العمياء (فطاعة المرشد أو أمير الجماعة هي طاعة الله). والإيمان بأن النظام الإسلامي هو النظام الديني الإلهي (الإسلام هو النظام العام الشامل الذي يفضل أي نظام آخر في كل زمان ومكان). والعداء لكل النظم التي حلَّت محل الإسلام (الأفكار المستوردة في الدستور، وإلغاء الأحزاب). والجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس. ثم العمل لاسترداد الخلافة (٢).

كان البنا خصما عنيداً لحزب الوفد وللحركات اليسارية الجديدة. ووقعت حوادث اغتيال سياسي، ونسف للمنشآت العامة، نُسِبت إلى جماعة الإخوان المسلمين، فحلَّتها حكومة النقراشي في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨م، فاغتيل النقراشي في الشهر نفسه. فردت الحكومة باغتيال الشيخ حسن البنا في شباط/ فبراير ١٩٤٩م (٣).

---

(١) م. ن: ص ٤٥.
(٢) م. ن: ص ٤٥- ٥١.
(٣) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج ٢)**: م. س: ص ٥٣٢.

لم يقف دور حركة الإخوان المسلمين عند حدود مصر، فامتدت تأثيراته إلى بلاد الشام. وبعد أن أخذ دور العلماء التقليديين يتقلص في الحياة العامة، اعتمدت الحركات الإسلامية في الشام استراتيجية وأساليب جديدة، بعيدة عن أساليب فئة العلماء [١].

ترافقت ولادة الحركات الإسلامية في سوريا مع بروز التركيبة الاجتماعية الجديدة. فمنذ رُبط الاقتصاد السوري بالسوق الرأسمالية، ظهرت البورجوازية الصناعية والتجارية إلى جانب الاقطاعية التاريخية، فعرفت، إذ ذاك، الطبقتان تداخلاً. و منذ التحول السياسي، الذي حصل باتِّباع الديموقراطية البرلمانية، ظهرت فئة البورجوازية الصغيرة، وهذه بدورها أصبحت تمثل القاعدة الشعبية للأحزاب السياسية والجمعيات الإسلامية، منذ مطلع الثلاثينات من القرن ٢٠م، وأصبحت تُسمى «طبقة المدن السورية»[٢].

نشأت الجمعيات الإسلامية في سوريا، منذ العشرينات، وكانت أهدافها التوعية الدينية والفكرية، ثم التحقت بالمعارضة وشاركت في خوض المعارك الانتخابية والتظاهرات الشعبية، وكان من أهمها «جمعية الإخوان المسلمين»، التي تزعمت الحركة الإسلامية في سوريا منذ العام ١٩٤٧م، وأخذ دورها يتنامى، فتحالفت مع بعض الأحزاب (خلافاً لدعوة الإخوان في مصر) [٣]، واصطدمت مع السلطة أكثر من مرة [٤].

التقت الحركات الإسلامية الحديثة بتراث الحركات الوطنية في مختلف الأقطار العربية، وعُرفت بطابعها الإسلامي، بل اتخذ الكثير منها من الجهاد مبدأ أساسياً في نضالها ضد الاحتلال الأجنبي، وكان من أهمها: الثورة المهدية في السودان، المقاومة السنوسية في ليبيا، ثورة الأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر، إقامة الجمهورية الإسلامية في الريف في المغرب الأقصى، انتفاضة فلسطين (١٩٣٦- ١٩٣٩م)، و بنشاط المجلس الإسلامي في القدس؛ وبمشاركة الإخوان المسلمين في مصر والشام في معركة فلسطين ١٩٤٨م[٥].

على الرغم من ذلك، ولأن التناقض كان واضحاً بين الأنظمة السياسية الحاكمة في بعض الأقطار العربية مثل سوريا ومصر، وبين الدعوة السياسية لحركة الإخوان المسلمين المسلَّحة للاستيلاء على أنظمة الحكم، وبناء الدولة الإسلامية، أدَّى إلى نشوب صراع دموي بين الطرفين.

---

(١) الجنحاني، حبيب: م.س: ص ١١٣.
(٢) م.ن: ص ١١٢.
(٣) م.ن: ص ١٣٥.
(٤) م.ن: ص ١١٤- ١١٨.
(٥) م.ن: ص ١٢٤.

منذ أوائل الخمسينات، كانت الشعارات الوطنية في مصر: مقاومة الاستعمار وتطبيق الاشتراكية حينما «نجح عبد الناصر في تخليص مصر نهائياً من البريطانيين والملكية، وانكبَّ على معالجة مشكلات الظلم الاجتماعي والاقتصادي في مصر»[١].

كانت ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢م في مصر، بداية لنهاية الإخوان المسلمين «فقد تم سحق رموز الثقافة الإسلامية، واستبدالها برموز اشتراكية وقومية عربية»[٢]. وقام نظام الثورة بحركة ملاحقات واعتقال للإخوان المسلمين.

أما في سوريا فقد ازداد نشاط «جمعية الإخوان المسلمين» حينما أخذت تندد بالاجراءات القمعية التي اتخذت في مصر ضد أعضائها. وتحولت سوريا إلى مركز رئيس لنشاط الإخوان، وقد عقد فيها مؤتمر، في آذار/ مارس ١٩٥٧م، ضم جميع الإخوان من الوطن العربي. وما إن جاءت سلطة الوحدة حتى اتخذت إجراءات ضدها [٣].

فمنذ الستينات، دخلت «جمعية الإخوان المسلمين» في سوريا في حركة معارضة مسلحة وأعلنت عن ثورة إسلامية شاملة في سوريا ضد النظام تحت ذريعة أنه فاقد للشرعية [٤]. لكنه، إلى جانب هذا التيار المتصلب، كان هناك تيار معتدل يؤيد حركة الإخوان، لكن، من دون المشاركة في عمليات العنف [٥].

لم تكن عمليات الصراع بين السلطة وحركة الإخوان المسلمين، لتضع حداً لأي منهما، بل كانت الحركة تصعِّد، شيئاً فشيئاً، بمواقفها نحو القطيعة الكلية مع السلطة.

بعد اغتيال حسن البنا، برز سيد قطب في مصر، الذي دعا إلى تكفير الحكومة ومواجهتها بالعمل الثوري بعد أن عملت السلطات بالإخوان قمعاً واعتقالاً وتعذيباً [٦].

---

(١) كانتوري، لويس: «المحافظة والتقدم في مصر: الاحياء الإسلامي» (٨- ٢٦): مجلة **قراءات سياسية**: فلوريدا: العدد الثاني: السنة الثالثة: ١٩٩٣: ص ١٤.

(٢) أبو ربيع، إبراهيم: «كيف ندرس التاريخ الفكري للعالم العربي الحديث: العامل الإسلامي» (٦١- ٨٤): مجلة **قراءات سياسية**: العدد الثاني: السنة الثالثة: ١٩٩٣: ص ٧٧.

(٣) الجنحاني، حبيب: م. س: ص ١١٩.

(٤) م. ن: ص ١٢٠.

(٥) م. ن: ص ١٢٢.

(٦) خلف الله، محمد أحمد: م. س: ص ٦٠.

تأثر سيد قطب بأبي الحسن الندوي (المفكر الإسلامي الباكستاني)، الذي افترض وجود الجاهلية في العالم العربي، فأصبح عالَماً غير مسلم. ورأى، أيضاً، أن العالم خسر كثيراً بتخلف المسلمين وعجزهم عن قيادة البشرية، بعد أن كانوا هم القادة الذين يصنعون التقدم ويبنون الحضارة، وقد نادى بحاكمية الله (١).

أما سيد قطب، متأثراً بالندوي، فقد رأى في الحكام المسلمين أنهم غير مسلمين ما داموا يمارسون حياتهم على أن الحاكمية للبشر و ليست لله. لهذا حسب أن المنهج الرباني، ولا منهج غيره، هو منهج الحياة البشرية كلها؛ فالبشرية تعيش في جهالة عمياء إن هي مضت في حياتها على منهج غير المنهج الرباني، لأنه صيغ لتقديم حلوله للمشكلات في المجتمعات الإسلامية. و ما دامت المجتمعات، القائمة اليوم، غير إسلامية، فإن المنهج الرباني لا يفيد في تقديم حلول لمشكلاتها، لذلك يجب أن يوجد المجتمع الإسلامي أولاً (٢).

أدى التغيير الذي أحدثه سيد قطب إلى تفريع الجماعة إلى أربعة فروع:

- **السلفيون:** وشعارهم الآية القرآنية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: من الآية١٠٥)، وتقوم دعوتهم على التربية التي لا تتجاوز القلب.
- **الإخوان المسلمون:** وسبيلهم في محاربة الفساد والخروج عن سنن الإسلام، وأسلوبهم الدعوة باللسان والحوار مع الناس بالتي هي أحسن.
- **الإخوان المسلمون (جماعة التكفير والهجرة):** وتحدِّد مسارها ثلاث مراحل: الدعوة العلانية إلى إعلاء كلمة الله - الهجرة إذا تعرض المسلمون للبلاء- العودة عندما يشتد عودهم لإزاحة الطاغوت.
- **جماعة الجهاد:** ترى أن القتال ضد السلطة الكافرة واجب ديني لا يمكن التقصير في القيام به. فقتال الحاكمين عندهم واجب لأنهم ارتدُّوا عن دينهم حين حكموا بغير ما أنزل الله، وإن ما يدعم الدعوة إلى قتالهم هو أن قتل المرتدِّ واجب.

---

(١) م.ن: ص ٦١.

(٢) م.ن: ص ٦٢.

وبالإجمال، كان العامل العقيدي من أهم عوامل انتشار الإخوان المسلمين؛ ويقوم على نشر فكرة العدالة الإلهية وعجز الإنسان عن وضع النظم القابلة للاستمرار [١].

باستثناء خصوصيات السودان الذي يتميز بالاثنية الإسلامية- المسيحية، التي برزت بغياب الاتفاق على أسس وطنية أو قومية مشتركة، تميَّزت الحركة الأصولية في أقطار المشرق العربي ووادي النيل، حتى أواخر الستينات من القرن ٢٠م، بوجود تيارين:

- **الأول**: عقد مصالحة مع السلطة، سواء كانت قومية ذات اتجاهات وحدوية، أو وطنية ذات اتجاهات قطرية. كان هذا التيار يدعو إلى العقيدة الإسلامية، لكنه لم ينخرط في مشاريع سياسية تدفعه للصدام مع السلطة، بل لم يكن مؤهلاً بشكل تنظيمي، و إنما هو ذلك التيار الشعبي العريض المشبع بالثقافة الإسلامية الشعبية، يدور في فلكه ويؤثر فيه أعداد من رجال الدين الذين لم ينغمسوا في مشاريع سياسية.
- أما **الثاني**: فكان يتبنى مشروعاً سياسياً، هو إقامة الدولة الإسلامية. وهذا بحد ذاته عامل من عوامل الصدام الحتمي مع السلطات السياسية القائمة، وقد انخرط ضدها في عمل منظم وبأيديولوجية سياسية هادفة ومعادية للسلطات القائمة. فتبادل العنف مع بعض الأنظمة السياسية القائمة، مما أدخل الطرفين في حركة صدامية متصاعدة، لم يستطع أحد الطرفين فيها أن يحقق نَصرا حاسماً على الآخر؛ لكن توازن القوى كان مفقوداً بينهما لصالح السلطة. وفي النتائج العامة، وعلى الرغم من أن الحركات الإسلامية حملت، جنباً إلى جنب مع التيارات القومية والوطنية، شعارات التحرر والاستقلال، ونزلت إلى ساحات النضال ضد الاستعمار، فإن التيارات فيها ذات المشاريع السياسية لم تعقد مصالحة مع الأنظمة بمختلف هوياتها القومية أو الوطنية/ القطرية.

فإن كانت الحركات الإسلامية قد رضخت للأمر الواقع، مرحلياً، أمام قوة السلطة لفقدان التوازن في القوى بينهما، إلا أنها كانت تنتظر الفرصة المناسبة لكي تطل من جديد. فكانت هزيمة الخامس من حزيران ١٩٦٧م، هي تلك الفرصة، وهذا موضوع لاحق سوف نتكلم عنه في حينه في هذا الفصل.

---

(١) م. ن: ص ٦٥- ٧٠.

ب- الخليج والجزيرة العربية: التحالف السلفي- القبلي يثبت قواعد نظامه السياسي: استطاعت السلفية الوهابية أن تسيطر من الأساس، منذ العشرينات من القرن ٢٠م، على السلطة السياسية وتستلمها من دون أي منافس. وكانت البيئة الاجتماعية، من عشائر وقبائل، مناسبة لمثل هذا النظام، ولم يكن في الجزيرة، خاصة السعودية، مذاهب دينية أخرى تنافس المذهب الوهابي.

فإذا كانت البيئة الاجتماعية والسياسية والفكرية، التي سادت في المشرق العربي ووادي النيل، ساعدت على اختلال التوازن لصالح القوى القومية والوطنية، وحيث وصلت فيه هذه القوى إلى سدة السلطة، وبقيت الحركات الإسلامية في صف المعارضة، فإن الوضع في الجزيرة العربية، كان على العكس من ذلك، ففيها كانت السيادة معقودة اللواء للحركة السلفية مدعومة بالقبلية و العشائرية. وإن ما برز من مظاهر للمعارضة لهذه السلطات، متأثرة بما حصل في المشرق العربي، ظلَّ تحت حدود سيطرة السلطات القائمة.

كانت مأساة تقسيم فلسطين، والظاهرة الناصرية في مصر، عاملين مؤثرين في تنامي حركات المعارضة في الجزيرة العربية، و قد مرَّت هذه الحركات والقوى في مرحلة اختمار انصبَّ فيها اهتمامها على الحكم الدستوري والحريات العامة والقضايا الإصلاحية.

لكن ما لبثت تلك القوى المعارضة، وبشكل متواز مع تصاعد المد القومي، أن انتقلت بمواقفها إلى مستوى طرح قضية الاستقلال السياسي، وتأميم النفط بالكامل، وإعادة النظر في أنظمة الحكم بل تغييرها [١].

اتخذت النخبة الحاكمة في الخليج والجزيرة العربية، منذ البداية، موقفاً عدائياً من التيار القومي، وواجهت حركات المعارضة بالقمع و الإرهاب، وفي إحياء روح التعصب الديني. كما شجعت الطرح القائل بأن الإسلام هو بديل للقومية، تحت حجة أن القومية هي من البدع التي جاء بها الغرب. فكان أن ظهرت الحركات الدينية المتطرفة مثل: الإخوان المسلمون، السلفيون، الشيعة المتزمتون؛ وعملت النخبة الحاكمة على تبني هذه الحركات، بشكل مباشر، من جهة، واستخدمت الدين سلاحاً فعالاً ضد القومية والاشتراكية والدستورية من جهة أخرى [٢].

(١) النقيب، خلدون حسن: م.س: ص ١٣٦- ١٣٧.
(٢) م.ن: ص ١٧٤- ١٧٦.

ولئن استطاعت الاتجاهات القومية والوطنية في اليمن مثلاً، أن تُسقط الحكم القبلي/ السلفي، وأن تُحِلَّ مكانها أنظمة جمهورية دستورية، بفعل تسرب الأفكار التحديثية إلى أوساط النخبة من اليمنين، بتأثير من التدخل المصري في اليمن الشمالي، وبفعل ما استطاعت أن تقوم به التنظيمات القومية في اليمن الجنوبي، والتي تحولت إلى اعتناق الأفكار الماركسية- اللينينية وأدارت نظام الحكم فيها على قاعدة تلك الأفكار، إلا أن المملكة العربية السعودية والإمارات والمحميات، بقيت سداً مغلقاً في وجه التيارات التحديثية/ الليبرالية/ القومية/ الوطنية لسبب أن الانتداب البريطاني بقي مسيطراً، بشكل مباشر، عليها حتى أوائل السبعينات من القرن ٢٠م.

وما إن تركت بريطانيا المنطقة، حتى كانت أميركا قد ملأت الفراغ الحاصل. هذا في حين انه تمكن الإشارة إلى أن السعودية كانت في ظل الحماية الأميركية منذ الأربعينات، وأصبحت إحدى ثلاث ركائز أساسية في المنطقة للإمبريالية الأميركية وهي: إيران الشاه، والعراق الملكي، والسعودية. وكانت من مهمات هذا التحالف: منع التسلل السوفياتي تجاه المنطقة، وقاعدة للهجوم ضد الأنظمة القومية والوطنية.

ج- **أقطار المغرب العربي: التكامل بين الإسلام والوطنية العربية الليبرالية**: وردت الجنسية العربية مع جحافل الفاتحين العرب المسلمين، فتغلبت اللغة العربية على اللغات المحلية لأنها لغة القرآن. وإذا كانت شعوب المغرب قد تعربت، فإن عروبتها المكتسبة لم تقض على الخصوصيات العرقية الموروثة فيها. كما أنه لم يكن ولاء الدول الإسلامية في المغرب لعواصم الخلافة في المشرق ولاء إلحاق وتبعية، بل كانت لها ذاتيتها السياسية و استقلالها الإداري وسيادتها الترابية. ولما تكونت الحركات السياسية، في أواخر القرن التاسع عشر، فإنما كانت تتمسك بالقيم الدينية الإسلامية، لا بمبادئ القومية العربية، لأن هذه المبادئ لم تكن معالمها واضحة في ذلك العهد:

- فجمعية العلماء الجزائريين، التي نشأت في النصف الأول من القرن ٢٠م، كانت تعمل بروح الإسلام. والمواثيق الوطنية لجبهة التحرير الجزائرية، التي نشأت في النصف الثاني من القرن ٢٠م، تؤكد على الطابع الإسلامي العربي للأمة الجزائرية.

- ومن الإسلام، أيضاً، يستمد عرش المغرب الأقصى شرعيته الأولى، وعلى مبادئ السلفية الدينية أنبتت الحركة الوطنية في داخل حزب الاستقلال، كما آمنت أن الإسلام هو عامل التوحيد بين الطوائف البربرية والعربية.

- وفي تونس، كان الزعماء الأولون للحركات الوطنية ينادون بالتمسك بالدين وبالولاء للخلافة الإسلامية في استانبول [١].

كان الوعي القومي في أقطار المغرب العربي، إشكالية ذات خصوصية منذ فجر النهضة العربية. وهي إشكالية ذات طابع ثقافي وسوسيولوجى، واكتسبت طابعاً سياسياً لا يخلو من المنظور الثقافي والحضاري.

مرت الفكرة القومية بمرحلة من الكمون والتراكم، بين الأصالة الحضارية والانبعاث الإسلامي، بمعناه الثقافي. و كانت مظاهرها تبرز من خلال الدعوة إلى: التعريب والتطوع للجهاد في فلسطين، أو في الجزائر، أو ضد الاحتلال الإيطالي لليبيا، أو في النضال من أجل الاستقلال الوطني، أو في التمسك بالإسلام ديناً وثقافة وحضارة... [٢].

فالوعي القومي بالمعنى الثقافي، وعي عريق أصيل في أقطار المغرب، وهو حضور كامن حي شعبي متواصل بفعل أكثر من مؤسسة، في المشرق و المغرب معاً. فهو في المغرب وليد الإسلام، ووليد حالة الاستعراب، ووليد الجامعات العريقة في القيروان والزيتونة والقرويين، ووليد الهجرة العربية التاريخية، والتعايش والانصهار والتزاوج بين العرب والبربر، ووليد استمرارية التراث والثقافة العربية الإسلامية عبر العصور، ومعارك الاستقلال وفلسطين، والنضال المعادي للإمبريالية «هذا بعض ما يجسده الوجدان الشعبي والعقل الجمعي»[٣].

من خلال تراكم عوامل العلاقة التاريخية بين الدويلاتية في أقطار المغرب، وبين مركزية السلطة في بغداد والقاهرة واستانبول، كانت الدويلاتية تحاول أن تحافظ على قسم كبير

---

(١) الفيلالى، مصطفى: «مفهوم المغرب العربي..... »: م. مى: ص ٢٥.

(٢) البوني، عفيف: «الوعي القومي والأحزاب السياسية في المغرب العربي» (٢٠٧- ٢٢٦): **تطور الوعي القومي في المغرب العربي**: م. س: ص ٢٠٧.

(٣) م.ن: ص ٢٢١.

من استقلاليتها السياسية و الإدارية والترابية، وتعلقت اكثر في معارك الاستقلال الوطني التي خاضتها تلك الأقطار في وجه الاستعمار الفرنسي، لذا أصبحت الدويلاتية ومعارك الاستقلال من المؤثرات التي أعطت للوطنية/ القطرية مدلولاتها الخاصة في المغرب العربي. و من هنا فإن الدولة في المغرب، تحتل «مكانة تختلف عن مكانتها في المشرق. فلئن كانت في المشرق تعتبر كياناً مصطنعاً (يقف عرضة أمام الأهداف القومية)، فإنها في المغرب تعتبر مكسباً إيجابياً كافحت من أجله الأجيال، وارتبطت به طموحات الناس»، فأطَّرت الأحزاب السياسية، التي قادت الحركة الوطنية (في أقطار المغرب العربي)، «الزخم الشعبي باسم (الوطن) لا باسم (الوحدة)، سواء كانت المغربية أم العربية»[1].

إن علاقة السياسي- الوطني، بالديني- الوطني، في أقطار المغرب ذات مميزات خاصة؛ فهي متجانسة في جوانب، و متمايزة في جوانب أخرى، وقد لعب التطور التاريخي الخاص للسلطة دوراً مؤثراً في ذلك.

فعلى صعيد **التجانس** بين السياسي والديني في الموقف من الوطني- القومي، في أقطار المغرب العربي، نرى أنه يعود إلى جملة من الأسباب منها:

- كان حضور الثقافة العربية- الإسلامية حضوراً يكاد يكون متوازناً في كل مناطق المغرب[2]. فالإجماع يكاد يكون شاملاً في مستوى التعلق المبدئي بالقومية العربية، وإن بعض المغربيين ليقدِّم عليها الوحدة الإسلامية، أو لا يراها تنفصل عنها؛ لكن هذا التعلق محفوف بالعديد من الاحترازات ومن عوامل الريبة في إمكان تحقيق هذه الوحدة[3].

- كان لغياب عاملي الاثنيات الدينية والاثنيات القومية، أثر في اندماج العربي بالإسلامى؛ فمنذ أن استقر الفتح العربي- الإسلامي في المنطقة، لم تعرف أية أقليات دينية غير المسلمين، لذلك لم يحصل أي تمييز بين هوية العربي وهوية المسلم، فأصبحا كياناً واحداً لا يتجزأ. كما أن التاريخ المشترك بين العرب والبربر جعل التمايز بينهما

---

(١) الهرماسي، محمد عبد الباقي: **المجتمع والدولة في المغرب العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١: ص ٣٨.

(٢) الجابري، محمد عابد: «يقظة الوعي العروبي في المغرب...» (٣٣- ٦٨): **تطور الوعي القومي في المغرب العربي**: م.س: ص ٥٦.

(٣) الفيلالي، مصطفى: «مفهوم المغرب العربي...»: م.س: ص ١٩.

يتضاءل بفعل قيام أنواع من العلاقات الاجتماعية (المصاهرة...)، والاقتصادية (التجارة...)، والعلاقات السياسية (التحالف مع أو ضد السلطة..)» «فالوطنية المغربية كانت تعي الانتماء أولاً إلى الأمة العربية، أما الإسلام فلم يكن في يوم من الأيام موضوع نقاش، بل لقد نُظر إليه دوماً على أنه المضمون الروحي للعروبة ذاتها»[١].

تأتي وحدة المذهب، في ظل سيادة فقه المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، لتشكل معطى جعل العلاقة بين المسلمين في منطقة المغرب بعيدة عن التنافس والصراعات السياسية أو الفقهية، مما أثر على جعل العلاقة بين السياسة والدين علاقة سلمية. ففي ظل غياب المذاهب، أصبحت السياسة تمارس باسم الدين، إما بتكييفها معه، أو بتكييفه معها عن طريق فتوى العلماء [٢].

أما **التمايزات** فأخذت تظهر في تطور العلاقة بين الديني والسياسي، ليس بمعنى التصادم بين العروبة والإسلام، ولكن بين الديني الإسلامي/ المجتمعي، وبين السياسي السلطوي، في مراحل متأخرة من القرن ٢٠م، وهذا ما سنبحثه في حينه من هذا الفصل.

فمن مميزات واقع العلاقة بين الديني والسياسي في أقطار المغرب العربي، أي العلاقة بين العروبة والإسلام، أنه كانت هناك مصالحة دائمة، أي بمعنى الاندماج الثقافي بين الاثنين، لأنه لم يشهد تاريخ الدويلات في المغرب (كسلطة سياسية) تصادماً مع مركزية النظام الإسلامي (كمرجعية سياسية دينية)، وذلك على عكس واقع العلاقة في كل من المشرق العربي ووادي النيل، بين المجتمع الإسلامي وبين المركزية السياسية الإسلامية، إذ كانت أسباب معظم الإشكاليات، الاجتماعية والاقتصادية، وما أكثرها، تتحملها تلك المركزية. ولأنها كانت تنتمي إلى جنسية غير عربية فقد كانت تتخذ صفة التصادم بين العربي المسلم و المسلم غير العربي، مما كان يدفع بالفكرة القومية العربية إلى المقام الأول.

أما في الخليج والجزيرة العربية، فلم يحصل أي صدام بين الاثنين، بسبب من السيطرة السلفية- العشائرية شبه التامة على مجتمع هذه المنطقة، والتي كانت تقف فيها السلطة السياسية، غالباً، في مواجهة أية أفكار قومية أو وطنية على ندرة حصولها.

---

(١) الجابري، محمد عابد: «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب» (١٨٧- ٢٤٥): **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**: م.س: ص ١٩٠.
(٢) م.ن: ص ١٩١.

٢- واقع الاتجاهات والحركات الإسلامية بعد نكسة العام ١٩٦٧

كان للمد القومي العربي، الذي شهدته أقطار المشرق العربي ووادي النيل، من جهة، وتنامي تيار دول عدم الانحياز، كرافد للحركات التحررية القومية من جهة أخرى، تأثير مهم على بناء الاستراتيجية الإمبريالية تجاه المنطقة الإسلامية الآسيوية بشكل عام، ودول المنطقة العربية بشكل خاص.

فمنذ الخمسينات من القرن ٢٠م، والعربية السعودية تسعى، بتشجيع من حليفتها أميركا، إلى احتواء تصاعد مد القومية العربية عن طريق تدعيم التضامن الإسلامي على الصعيد العالمي بشكل عام، والمنطقة العربية بشكل خاص. وقد اعتمدت السعودية على نظامين سياسيين آخرين يستمدان شرعيتهما من العقيدة الإسلامية، وهما: الباكستان والمغرب الأقصى، وتشكل من الأنظمة الثلاثة حلف وقف في وجه دول عدم الانحياز [١].

ومنذ النصف الثاني من القرن ٢٠م، أخذت مظاهر الحركة الإسلامية تتنامى. وأهم مظاهر نموها كان يستدل عليها من: تعدد المؤتمرات والندوات الإسلامية، وظهور المؤسسات مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، ورابطة العالم الإسلامي، والمراكز الإسلامية التي انتشرت في المدن الغربية الكبرى، وصدور عدد كبير من الكتب والدوريات عن الحركة الإسلامية السياسية [٢].

إذا كانت الإمبريالية تعمل على استخدام الأنظمة الإسلامية في الشرق الأوسط، والمؤسسات الإسلامية على الصعيد العالمي، على قاعدة ترابط المصالح، فإنها تنظر إلى الحركات الأصولية الإسلامية بمنظار الاطمئنان، وليس بمنظار الخوف، والسبب في ذلك يعبر عنه نيكسون بما يلي: «إن تأثير الأصوليين على شعوبهم لا يقوم على جاذبية ما يدعون إليه بقدر ما يقوم على تأييد ما يدعون إلى ضده، أي ضد الوضع الراهن الذي لا يقدم حلاً لمشاكل الحاضر، كما لا يقدم أملاً في الحل في المستقبل»[٣].

إن الاستعداد الامبريالي، في تشجيعه وتعاونه مع الأنظمة الإسلامية، أو في عدم خوفه من نمو الحركات الإسلامية الأصولية، قائم على الأسباب التالية:

---

(١) قرم، جورج: م. س: ص ٦٤.

(٢) الجنحاني، حبيب: م. س: ص ١٢٣.

(٣) نيكسون، ريتشارد: **أميركا و الفرصة التاريخية**: م. س: ص ١٩٤.

الأنظمة حليف سياسي ترتبط معه بمصالح اقتصادية مثمرة، أما على صعيد الحركات فهو مطمئن إلى أنها لن تقدم حلولاً للمشاكل التي تخشى الإمبريالية من إيجاد حلول لها تهدد مصالحه. فهي وإن عرفت كيف تهدم، لكنها عاجزة عن معرفة كيف تبني. وبالتالي يكفي الاستفادة من نموها وتصاعد وجودها ما دامت تقف في مواجهة الأفكار القومية والوطنية الليبرالية واليسارية/الشيوعية.

فإلى جانب الاستعداد الامبريالي، جاءت جملة من العوامل الذاتية والموضوعية، على المستويين القومي والإسلامى، لكي تساعد على بزوغ فجر الصحوة الإسلامية، وتفجير طاقات الحركات الأصولية، ومن هذه العوامل:

أ- **التراجعات تواجه المشروع القومي**: منذ نكسة ١٩٦٧م، التي أصابت العرب بشكل عام، والأنظمة التقدمية بشكل خاص، جرت مراجعة نفسية- وجدانية عند الجماهير العفوية، ومراجعة نقدية عند التيارات القومية والوطنية واليسارية، وردة ثأرية من قبل الحركات اليمينية والرجعية ومنها الحركات الأصولية الإسلامية. فكانت هذه المراجعات، الحادة منها أو الهادئة، الموضوعية أو الحاقدة، تختلف من قطر إلى آخر، ومن حركة إلى أخرى.

بحلول نكسة ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، كان الاقتصاد المصري قد شارف على الإفلاس، فتعاون عاملا: الإفلاس الاقتصادي مع النكسة العسكرية، على إيقاظ عملية الإحياء الإسلامي. فكثرة الضحايا وتوزعها في القرى والأرياف المصرية كانت مادة خصبة للإسلام الشعبي المتأثر بالطرق الصوفية، مثل: حلقات الذكر في المساجد، واحتفالات الزار، وهي «بمجملها طرق عمل تحمِّس المتعبد وتوثِّق عراه بالإسلام على أساس وجداني مؤثر»، هذه الطرق والوسائل، راحت تنافس الإسلام الرسمي للأزهر(١).

وانعكست تأثيرات نكسة حزيران العسكرية، بخلفياتها السياسية والفكرية والأيديولوجية، على أقطار المغرب العربي أيضاً(٢).

وكانت لها مفاعيل مزدوجة في الخليج والجزيرة العربية، فهناك حصلت ردة ضد القوى القومية الناشئة من جهة، واشتدَّت هذه الردة اكثر عندما انخرطت الأنظمة التقدمية

(١) كانتوري، لويس: م. س: ص ١٤- ١٥.
(٢) الجابري، محمد عابد: «الحركة السلفية...»: م. س: ص ٢٣٠.

في مشروع التسوية مع الأنظمة المحافظة/ الرجعية في قمة الخرطوم، في مقابل الحصول على مساعدات مالية منها، وخاصة من السعودية والكويت من جهة أخرى [١].

إن أهم ما تدل عليه هذه المصالحة هو أن الإمكانيات الاقتصادية العربية لم تكن تستثمر بوجه تنموي قومي صحيح، ولكنها كانت فريسة سهلة أمام الأطماع الإمبريالية، وما دامت الأوضاع الاقتصادية تنهج طريق الاستهلاك من جهة، ولا توضع لخدمة الصراع العسكري بين العرب والعدو الصهيوني بشكل كاف من جهة أخرى، فإن تقديم المساعدات التي أقرتها قمة الخرطوم لن تضير المصالح الاستراتيجية الإمبريالية شيئاً.

على الرغم من أن نكسة حزيران كانت العامل المباشر في انتشار موجة الإحباط النفسي عند أوسع القطاعات الشعبية العربية، إلا أنها لم تكن العامل الوحيد، فقد كانت هناك، أيضاً حالة من التراكم الإحباطي التي سبقت النكسة، ومنها:

- فشل المشاريع الوحدوية التي كانت تشكل أساساً مهماً في إنعاش الآمال القومية لدى الحركات والأحزاب، كما لدى الجماهير الشعبية الواسعة.

- كانت الصراعات العربية- العربية تنتشر بشكل لافت، لكن ما كان يثير الانتباه فيها هو أن الجانب الأكبر منها قد أنصب حول الدول التقدمية وبينها، وليس حول الأنظمة المحافظة/ الرجعية[٢].

ب- **العجز عن التلاقي بين المجتمع والسلطات الليبرالية**: ظهر العجز واضحاً في ميدانين: الميدان السياسي، والميدان الاقتصادي- الاجتماعي.

ففي الميدان السياسي، اتخذ الكفاح التحرري والاستقلال أولوية، بين الحربين العالميتين، الذي اتَّسم بسمة الإحياء/البقاء القومي، وعرفت تلك المرحلة بأنها عصر العروبة الكبرى، حيث تخفَّى صراع الطبقات وراء العصبية القومية. لكن «بعد التحرر القومي ستعرض بالضرورة القضيتان الاجتماعية والديموقراطية، كمفتاحين لكل المسألة السياسية العربية»[٣].

---

(١) النقيب، خلدون حسن: م. س: ص ١٣٧.

(٢) هلال، علي الدين: م. س: ص ١٢١.

(٣) خليل، خليل أحمد: **العرب والديمقراطية**: م. س: ص ١٣.

أما الواقع الذي كان يحصل أنه «بينما كان العربي الفكروي- وعي التمزق- يزداد تعمقاً، كان وعي التقدم الاجتماعي والتأسيس الديموقراطي المتعدد القوى يفقد شيئاً فشيئاً شروط وفرص تفتحه»(١)

لقد واجهت الأنظمة، بسياستها الليبرالية الواقعية عجزاً عن إيجاد حلول للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية (٢). والسبب في ذلك أنه «وُجدت في كل من الدول العربية طائفة من الزعماء والحكام ومحترفي السياسة، ارتبطت منافعهم ومطامعهم بالأوضاع السياسية الراهنة، فنزعوا إلى المحافظة على كيان الدولة... »(٣).

كانت الأنظمة السياسية ناشئة، حتى تلك التي تمتلك الشعارات الليبرالية، وكان يحدِّد خطواتها أكثر من عائق، و أهمها: افتقاد الخطط الواضحة- الإمكانيات الفنية والمالية كانت ضعيفة، بشرياً واقتصادياً، فانصب اهتمامها على تأمين أفضل الوسائل للمحافظة على وجودها كأنظمة. و من هنا أخذت الفجوة تتسع بين السلطة والمجتمع، وكانت نشوة النصر في الحصول على الاستقلال السياسي بدأت تنحسر شيئاً فشيئاً، ليحل مكانها تقييم الأنظمة على أساس مدى قدرتها على تطوير أوضاع مجتمعاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولأن الإخفاق أصبح حاصلاً، لأسباب ذاتية في النظام وموضوعية في الإمكانيات، أخذ الصراع بين السلطة والمجتمع يشق طريقه.

كانت جدلية الصراع بين السلطة والمجتمع تشهد تراكمات متواصلة. فلا السلطة كانت قادرة على إيجاد حلول للمشاكل، ولا المجتمع كان قادراً على السكوت عن استلاب حقوقه. فعجز السلطة كان يقابله المزيد من المعارضة، وكان المستفيد من هذا الصراع، غالباً، قوى عديدة، منها: الليبرالي و الأصولي والثوري والمحافظ والبورجوازي... الذي كان يستثمر الحالة الصراعية لمآرب سياسية.

فكلما كان الحس المطلبي يزداد، وتتحرك التيارات السياسية لتصعيد الحركة المطلبية، كانت السلطة تخشى على مواقعها من السقوط، فتلجأ إلى الرد على المعارضة بوسائل القمع، فتتصلب المعارضة بمواقفها، فينمو الصراع ويتصاعد بحركة جدلية متنامية.

---

(١) م.ن: ص ١٩.

(٢) الجابري، محمد عابد: «الحركة السلفية... »: م. س: ص ٢٣٠.

(٣) طربين، أحمد: **التجزئة العربية، كيف تحققت تاريخياً ؟**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط١: ص ٢٣٢.

كانت الحركات الأصولية في المشرق العربي ووادي النيل، قد استفادت، كتيار له مشروعه السياسي البديل للأنظمة القائمة، من آثار النكسة العسكرية في العام ١٩٦٧م، كما أنها كانت تستفيد من حالة الصراع السلطوي- المجتمعي أيضاً.

تصادمت الأنظمة مع الحركات الإسلامية لأكثر من سبب. ففي سوريا ومصر، مثلاً، كان لحركة الإخوان المسلمين مشروعها السياسي الإسلامي الذي يتناقض كلياً مع الاتجاهات العلمانية. فهدف الدولة الإسلامية، كعقيدة ثابتة، كان يعني، ليس إزاحة النخب الحاكمة فحسب، و إنما تغيير النظام السياسي بأكمله. السبب الذي حوَّل الصراع إلى دفاع من السلطة عن مسألتين: إحداهما، دفاعها عن موقعها في السلطة، والثانية دفاعها عن النظام السياسي الليبرالي. فالهدف السياسي الاستراتيجي للحركات الإسلامية، كان السبب الذي «يطبع علاقاتها بالأنظمة الحاكمة بطابع المنافسة والريبة، إن لم يكن بطابع العداوة و التصادم»[1].

في مثل هذه الحالة، يصبح من غير المفيد أن نحدد على من تقع مسؤولية استمرارية الصراع، إلا بالقدر الذي نستفيد منه في رسم صورة للمستقبل بين كلا الطرفين: السلطة التي تستخدم وسائل القمع وتغييب الديموقراطية من جهة، ومن جهة أخرى الحركات الإسلامية، التي فيما لو نجحت في تحقيق مشروعها السياسي، فإنها لن تكون أقل رحمة بمعارضتها، خاصة و أن مشروعها السياسي لا يسمح بالحرية في النقد والمعارضة لأنه، كما تحسب، مشروع إلهي ثابت.

إذا كان ما يعنينا من نتائج، بعد أن استخلصنا أسباب التناقض التصادمي بين السلطة الوطنية أو القومية في مرحلة ما قبل حزيران، وبين الحركات السلفية، فهي أنها تركت فجوة عميقة من العداوة دفعت بتلك الحركات إلى أن تعود إلى النشاط، بعد مرحلة النكسة، مستعيدة مشروعها السياسي، ومستفيدة من الإخفاقات التي منيت بها التيارات والقوى والأنظمة القومية والوطنية والعلمانية.

أما في أقطار المغرب العربي، فكان ما حصل في الجزائر مثلاً واضحاً، لعب فيه عامل الفجوة بين السلطة و المجتمع دوراً أساسياً في نمو الحركات الأصولية الإسلامية. إذ إنه منذ

---

(١) الفيلالى، مصطفى: "الصحوة الدينية الإسلامية": م. س: ص ٣٦٩.

انتصار الثورة الجزائرية في العام ١٩٦٢م، عجزت السلطة الليبرالية عن مواكبة المشاكل الاجتماعية و المطلبية لآلاف الشباب الجزائري. هذه الآلاف من الشباب/ الطلاب، بقيت مهمَّشة في ظل هيمنة التنظيمات اليسارية و الفرانكوفونية على كل نشاطات البناء الوطني من جهة، ومن جهة أخرى عرضة للنتائج السلبية التي تركتها أخطاء الدولة في مسألة التعريب على مستقبل تلك الفئة من الشباب. وقد تم ذلك عندما اتخذت الدولة قراراً بالتعريب ولكنها لم توفر وسائل إنجاحه، مما انعكس تدنياً في مستوى التعليم الجامعي، كانت ضحيته آلاف الشباب الجزائريين، الذين انتظروا أية دعوة معارضة تؤطرهم وتجيب عن مشاكلهم [١].

لم يكن التقصير في المجال الاجتماعي الوجه الوحيد، وإنما كان احتكار السلطة هو الوجه الآخر. فبعد انتصار الزعماء التاريخيين، و معظمهم ينتسب إلى الفئات الوسطى للمجتمع الريفي، وكانوا قد صاغوا أيديولوجية شعبية في أوساط الفلاحين بشكل خاص، ظهر جيل جديد لا صلة له بالأحزاب السياسية. أصرت الإطارات العسكرية على احتكار التمثيل السياسي للشعب [٢]، وادَّعت بأنها تستمدَّ شرعيتها من أنها هي التي خلقت المجتمع الجزائري، وخاصة طبقة الشغيلة [٣]، لذا أصبحت حظوظ من هم خارج حزب جبهة التحرير الجزائرية ضعيفة في المشاركة السياسية [٤].

وبالإجمال، وعلى المستوى القومي العام، فقد تضافرت عوامل الفشل القومي: على الصعيد السياسي الوحدوي، وعلى صعيد تشكيل وحدوية قادرة على حماية الأقطار العربية من العدوان الموجَّه إليها من الخارج أو من الداخل، مع العجز، بفعل عوامل ذاتية وموضوعية، عن استثمار الثروة العربية للصالح القومي العام.

أما على المستوى القطري/ الوطني، فكان هناك عجز واضح عند النظام السياسي القطري، سواء كان ذا اتجاهات وطنية/ قطرية أو اتجاهات قومية، عن تأمين معادلة

---

(١) دحماني، مصطفى: "الأصولية في الجزائر" (٣- ١٦): مجلة **دراسات عربية**: بيروت: العدد ١٢: السنة ٢٨: تشرين الثاني/نوفمبر: ١٩٩٢: ص ٥- ٨.

(٢) الهرماسي، محمد عبد الباقي: م. س: ص ٤٢- ٤٣.

(٣) م. ن: ص ١٠٣.

(٤) م. ن: ص ١٠٨.

العلاقة السليمة بين واجبات السلطة وحقوق المجتمع لأسباب كثيرة، من أهمها: أنه لم تكد الأقطار تحصل على استقلالاتها السياسية، حتى وُجهت الأنظمة/ السلطات بفتح أبواب أكثر أنواع الصراعات الداخلية والخارجية.

تضافرت تلك العوامل، وأخذت تنذر بولادة معارضة تعمل على المطالبة بتصحيح الخلل. فالمعارضة، عادة، تأخذ شكل الوعاء الثقافي الأكثر تأثيراً في حياة الشعوب.

لم تنضج الاتجاهات القومية والوطنية، الليبرالية والجذرية، بشكل عميق، فهي قد مرت بمرحلة الصياغة النظرية في أقل من ثلاثة عقود، ولم تكن تجربتها السياسية بعد قد تجاوزت عقدين من الزمن، حتى واجهها الكثير من المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية فحاولت معالجتها بأقل ما يمكن من الإمكانيات المادية، والعنصر البشري غير المؤهل، لذا أصيبت بعدد من الانتكاسات على أكثر من صعيد.

كان الوعاء الثقافي السائد في لمجتمع العربي، بشكل عام، هو الثقافة الشعبية الإسلامية التي تستند إلى رصيد عريق وثري. صحيح أنها تعود إلى أكثر من عشرة قرون من الزمن، لكن تجاهلتها أغلب الأنظمة الوطنية بعد الاستقلال، وقاومتها باسم الحداثة، لكنها فشلت في التحديث، ولم تنجح في تهذيب هذا الثقافة وتطويرها [١].

أما الحركات الإسلامية، فكانت مستندة إلى تلك القاعدة الشعبية ذات الثقافة الإسلامية. كما أنها التقت بتراث الحركات الوطنية، وكانت شريكة أساسية لها في الحصول على الاستقلال السياسي في مختلف الأقطار العربية، حيث كان أكثرها قد اتخذ من الجهاد مبدأ أساسياً في نضاله ضد الاحتلال الأجنبي، مثل: الثورة المهدية في السودان، المقاومة السنوسية في ليبيا، ثورة عبد القادر الجزائري وجمعية العلماء المسلمين في الجزائر، والجمهورية الإسلامية في ريف المغرب الأقصى، وانتفاضة فلسطين (١٩٣٦- ١٩٣٩م)، ونشاط المجلس الإسلامي في القدس، ومشاركة الإخوان المسلمين في مصر والشام في معركة فلسطين ١٩٤٨م [٢].

كانت كلها أسباب، ساعدت الحركات الإسلامية في أن تتخذ من تقاليدها وتراثها ومن قاعدتها الشعبية العريضة، وعقائدها السياسية الإسلامية، دوافع تحسب نفسها من

(١) الجنحاني، حبيب: م.س: ص ١٢٤.
(٢) م.ن: ص ١٢٣- ١٢٤.

خلالها أنها ليست البديل للأنظمة الليبرالية القومية والوطنية فحسب، و إنما هي النظام الأصيل أيضاً. فالأنظمة الليبرالية منعتها من هذا الحق، وها هي اليوم، بعد إثبات الفشل الذي أصيبت به تلك الأنظمة، لأنها ذات شرائع وضعية، تعود لكي تستعيد الحق الذي سُلب منها، ولكي تباشر النضال من أجل بناء نظام تقوم دعائمه على شرائع إلهية.

كثيرة هي القوى التي وجدت في الحركات الإسلامية وسيلة في سبيل استخدامها، أو الاستفادة من الزخم الذي تتميَّز به، لمنافسة الاتجاهات القومية والوطنية حول القواعد الشعبية لتفكيكها وإضعاف قوة تأثيرها وشرذمتها بين هذه التيارات أو تلك.

وبالإجمال، أخذت الصحوة الإسلامية المعاصرة تطل، بقوة متصاعدة لافتة، على المسرح السياسي العربي، منذ أوائل السبعينات من القرن ٢٠م.

٣- الصحوة الإسلامية المعاصرة: واقعها واتجاهاتها

إن ما يصح أن نصفه بأنه اتجاهات جديدة في الحركات الإسلامية في سائر الوطن العربي، لا يصح على السلفية في الجزيرة العربية بشكل عام، والسلفية في السعودية بشكل خاص. لهذا فإننا هنا، في سبيل البحث عن التطور الذي لحق بتلك الحركات، سوف نعمل، منهجياً، على وصف ما هو كائن في الجزيرة العربية قبل الدخول في البحث عما يسمى الصحوة الإسلامية المعاصرة في المحاور الأخرى من الوطن العربي.

أ- **واقع السلفية في الجزيرة العربية: مزيد من إثبات الوجود.** لا بد من الإشارة إلى أن واقع السلفية في السعودية كان مستنداً إلى ثابتين رئيسين:

- الثابت الأول **عقائدي**: وهو أن الدعوة الوهابية هي الوجه السلفي الذي تدين به الأغلبية الإسلامية في منطقة الجزيرة، ولم يطرأ عليه تغيير منذ نشأته في القرن١٨م.

- أما الثابت الثاني فهو **سياسي**: بعد أن استقرت السلطة السياسية بأيدي آل سعود، الوهابيين، منذ العام ١٩٢٤م، دعَّمت نفسها بحماية أميركية منذ العام ١٩٤٠م؛ وهذه الحماية أمنت لها الاستقرار الذي افتقدته معظم الأنظمة السياسية في المنطقة العربية.

لقد تسللت الاتجاهات الليبرالية والقومية إلى المجتمع السعودي، مستقوية بالمد القومي في الخمسينات و الستينات من القرن ٢٠م، لكن ما لبث حتى تم القضاء عليها بعد نكسة حزيران ١٩٦٧م، حينئذ استعادت القبلية- الطائفية- الإقليمية مواقعها من جديد (١).

أما دول الخليج الأخرى، باستثناء اليمن، فقد كانت بالأساس إمارات ومحميات تخضع للحماية البريطانية المباشرة حتى العام ١٩٧١م، و بعدها انتقلت للحماية الأميركية. كان على رأسها أسر حاكمة تنتمي إلى قبائل، بتكوينها الاجتماعي، وتلتزم بالسلفية الدينية بتكوينها الثقافي والفكري.

بعد أن مُنِحت الاستقلال السياسي: السعودية منذ العام ١٩٢٤م، وباقي الإمارات والمحميات في العام ١٩٧١م، اكتسبت الأنظمة السياسية فيها شرعية شكلية واعترافاً دولياً، فاستأثرت بالسلطة والثروة النفطية، باستثناء الكويت التي اعتبر فيها الدخل من النفط دخلاً وطنياً تستلمه الحكومة، وتصرف للأمير مرتباً سنوياً مرتفعاً. لكن هذه المسألة لم تُحسم في الدول الأخرى، فحكام البحرين وقطر والإمارات يستولون على ثلث الدخل، أما في عمان والسعودية فلم يُحسم الأمر بعد (٢).

تحولت الأسر الحاكمة إلى مؤسسات سياسية مالكة للدولة، وشكلت مركزية بيروقراطية، وأصبحت مؤسسات الدولة امتداداً وظيفياً لها، وأصبح الولاء للدولة ولاءً شخصياً للأسرة الحاكمة(٣).

أدَّى استئثار الأسر الحاكمة بالحكم والثروة، إلى «منع قيام قوى اجتماعية وسياسية مستقلة عن الدولة، معبِّرة عن مصالح وطموحات فئات السكان المختلفة. فمَنَعت قيام الأحزاب السياسية، و حَرَّمت قيام الحركات الاجتماعية و السياسية اللاموالية لها، وقَمَعت التنظيمات النقابية العمالية وغيرها، وفَرَضت رقابتها المباشرة على التنظيمات المهنية، معتبرة إياها جمعيات نفع عام فقط. وامتدت هذه الجهود إلى اختراق جميع مؤسسات المجتمع المدني: فرض القبضة الحديدية على مناهج الدراسة في المدارس، وفرض الرقابة الخانقة على وسائل الإعلام والتواصل الجمعي، بخاصة على الصحافة، واختراق المؤسسات الدينية وإخضاعها لسلطة لوزير الأوقاف المباشرة»(٤). كانت الأسر

(١) النقيب، خلدون حسن : م.س : ص ١٣٦.
(٢) م.ن : ص ١٤٥- ١٤٧.
(٣) م.ن : ص ١٤٧.
(٤) م.ن : ص ١٤٩.

الحاكمة تدير السلطة بواسطة التضامنيات (القوى الاجتماعية المتضامنة التي يتاح لها التعبير عن نفسها ضمن مؤسسة الحكم بواسطة رؤساء معينين أو محددين تعترف بهم الدولة). وهذه التضامنيات هي: المؤسسة القبلية- التجار- المؤسسة الطائفية- المؤسسة الدينية- الطبقات الوسطى (أساسها عائلي)- العمال من مواطني الدولة [١].

فالدولة، في مثل هذا الواقع، هي دولة تسلطية، وهي «ليست نظام حكم فحسب، وإنما هي التعبير السياسي عن نظام اجتماعي- اقتصادي، أو نمط إنتاج اصطُلِح على تسميته برأسمالية الدولة التابعة... تمد الدولة فيه... إخطبوط تسلطها إلى النظام الاقتصادي فتحتكر ملكية وسائل الانتاج، وإلى النظام السياسي فتحتكر وسائل التنظيم، وإلى النظام الاجتماعي فتقدِّم نفسها بديلاً عن مؤسساته، وتستبدل الأيديولوجيات المتنافسة بأيديولوجيا التسلط والإرهاب... وتقوم الدولة التسلطية بكل هذا مع بقاء علاقات الانتاج رأسمالية، أو مبنية على مبدأ الاستغلال الطبقي»[٢].

إن الأنظمة السياسية في إمارات الخليج والجزيرة العربية، قائمة على التحالف ما بين القبلية- العشائرية والسلفية- الدينية، وهي أحد نماذج الأنظمة السلفية التي قد تنتجها الحركات الإسلامية المعاصرة. فلو نفى السلفيون المعاصرون أنهم لن يحتذوا حذو هذا النموذج، فإننا لا نحسب أن نماذج الأنظمة، المحتمل إنتاجها في المستقبل، تتمايز عنه بالنوع، لكنها قد تتمايز بالدرجة. وهذا التمايز مرتبط، فقط، بالفروقات المذهبية، عند السنة والشيعة على حد سواء.

ب- **واقع السلفية والحركات الإسلامية في المشرق العربي ووادي النيل: المزيد من الصدام مع السلطات الليبرالية.** هناك حقيقتان تميزان هذا المحور:

- **الحقيقة الأولى**: تتمثل في ارتباط المنطقة المباشر مع المرجعية الوحدوية الإسلامية العثمانية. وعرفت لاحقاً، اكثر من أية منطقة أخرى طموحاً نحو الوحدوية، منها ما كان فكرياً نظرياً، ومنها ما جرت محاولة تطبيقه وأصيب بالفشل (محاولة الشريف حسين، الوحدة المصرية- السورية، ميثاق ١٩٦٣/٤/١٧ بين مصر وسوريا والعراق..).

---

(١) م. ن: ص ١٤٩.
(٢) م. ن: ص ١٦٠.

- **الحقيقة الثانية:** تتمثل في تسرب المؤثرات الفكرية والسياسية والحضارية الغربية، والتي جاء بعضها تحت ظلال مشاريع عسكرية، (حملة نابوليون بونابرت على مصر)، وإما بواسطة بعثات ثقافية (الإرساليات الأجنبية)، وإما بواسطة الهجرات التي قام بها كثيرون من أبناء المنطقة إلى الغرب طلباً للعلم أو للتجارة.

إن تفاعل الوحدوي مع الليبرالي يدفعنا إلى التمييز بين الاتجاهات الوحدوية. فالوحدوية الأساس، ذات التراث العريق، هي الوحدوية الإسلامية التي كانت نتيجة لتراث ثقافي شعبي واسع، وشكّلت طموحاً للنخب الثقافية والاجتماعية أيضاً. لكن بعد انهيار المرجعية الوحدوية السياسية الإسلامية العثمانية، اتخذت الاتجاهات الوحدوية مسارين متمايزين: مسار الوحدوية الإسلامية، ومسار الوحدوية القومية.

في أجزاء سابقة من هذا البحث، عرفنا أن مسار الوحدوية الإسلامية انكفأ أمام الموجة الوحدوية القومية، نخبوياً وشعبياً؛ لكن هذا الانكفاء لم يصل إلى حدود الإلغاء، بل كانت بعض الحركات الإسلامية السياسية، مثل حركة الإخوان المسلمين، تحمل لواء الوحدوية الإسلامية، واصطدمت بسلسلة من الصراعات القاسية، وغير المتكافئة مع السلطات السياسية، ذات الاتجاهات القومية أو الوطنية الليبرالية.

فرضت حالة الانكفاء السلفي/ الأصولي الإسلامي، عوامل عدة، ومن أهمها:

- القوة والزخم اللتان اكتسبتهما الاتجاهات القومية والوطنية، في أعقاب الحصول على الاستقلالات السياسية، حزبياً وشعبياً ورسمياً.

- قوة المؤثرات الفكرية السياسية الجديدة، مثل مفاهيم الشعب/ الجماهير، والدستور والديموقراطية.

باستثناء ظاهرة حركة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي لم يعرف هذا المحور حركات أصولية منظمة وفاعلة إلا منذ بداية السبعينات من القرن ٢٠م.

تكاد تكون الأنظمة السياسية، في كل من مصر وسوريا والعراق، متشابهة في اتجاهاتها القومية، بشكل عام، بتجاربها ومحاولاتها الوحدوية السياسية. كانت هذه الاتجاهات في موقع القوة اللافتة، طوال الخمسينات والستينات والسبعينات. لكن بعد وفاة عبد الناصر، استمر الوضع في كل من العراق وسوريا حاملاً الدعوة إلى القومية، ولو بأساليب سياسية مختلفة.

طبعت الاتجاهات السياسية للأنظمة في كل من تلك الأقطار، باتجاهات القومية الليبرالية، ولهذا أصبح التناقض بينها وبين الحركات الأصولية الوحدوية الإسلامية خطاً سائداً. إذ كانت أسس التناقض بينهما قائمة على مستويين: مستوى الهوية، أهي إسلامية أم قومية؟ ومستوى هوية النظام السياسي هل يكون قائماً على الشريعة الإسلامية، أم على الأسس العلمانية؟

على صعيد الأنظمة السياسية القومية، التي تتبنى الليبرالية السياسية، ومنها: مصر وسوريا والعراق، فقد نصَّت دساتيرها، فيما يختص بالإسلام: على أنه دين للدولة، واعتبار الفقه الإسلامي مصدراً رئيساً للتشريع، وهذا يعني أنه ليس المصدر الوحيد. أما بالنسبة إلى القومية، فقد نصَّت على أن الشعب- المصري، السوري، العراقي- هو جزء من الأمة العربية، وهدفه تحقيق الدولة العربية الواحدة [(١)].

يتناقض هذا المنحى، بلا شك، مع الدعوات السلفية، سنية وشيعية، لأنها لا تعترف بغير الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع، بل هي المصدر الوحيد، كما أن الدولة الإسلامية هي النظام السياسي الوحدوي والوحيد، وليس أي نظام غيره [(٢)].

تطورت بنى الأنظمة القومية/الوطنية الليبرالية، باتجاهات جديدة على قاعدة التناقض بين مفاهيم السياسي- الاجتماعي- الاقتصادي القديمة، وبين المفاهيم الجديدة، وليس على قاعدة التناقض بين السلفي- الديني والليبرالي- العلماني.

انتعشت، بعد مرحلة حكم النخبة القومية، منذ الخمسينات، خاصة في مصر وسوريا والعراق، مؤسسات لها علاقة بتطوير المجتمع والسلطة: المؤسسات التعليمية التي

---

(١) خوري، يوسف: م. س: ص ٥٣٩. ورد في **الدستور السوري** ١٩٧٣، أن سوريا هي: «دولة ديمقراطية شعبية واشتراكية. وهي جزء من الوطن العربي، والشعب السوري جزء من الأمة العربية، يعمل ويناضل لتحقيق وحدتها الشاملة.- دين رئيس الدولة الإسلام، والفقه الإسلامي مصدر رئيس للتشريع».

كما ورد في ص ٥٤٢، في **الدستور العراقي** للعام ١٩٧٠م، أن «- العراق جمهورية ديمقراطية ذات سيادة، هدفه الأساسي تحقيق الدولة العربية الواحدة وإقامة النظام الاشتراكي، وهو جزء من الأمة العربية.- الإسلام دين الدولة، وحرية الأديان والمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية مكفولة».

وفي ص ٥٤٨، نص **الدستور المصري** للعام ١٩٧١م، على أن «الشعب المصري جزء من الأمة العربية، يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة.و الإسلام دين الدولة. ومبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر رئيسي للتشريع».

(٢) سلامة، غسان: **المجتمع والدولة في المشرق العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط١: - راجع ص ٢٥٤: اعتقاد الأصولية الشيعية.- أيضاً ص ٢٧٠؛ اعتقاد الأصولية السنية.

اخترقت طوق النخبة لتطال الجماهير الشعبية، والثكنات التي تخرَّج منها ضباط ينتمون إلى شتى الطبقات، فك العزلة عن الريف وارتباطه بالمدينة، خاصة، بعد مكننة الزراعة. حينذاك انتشرت مفردات الثقافة الجديدة، مثل: سلطة الشعب، الجماهير، الاشتراكية. ومهَّدت هذه التحولات لفك الطوق السياسي الذي فرضته النخبة التقليدية الحاكمة، كعازل في طريق الطبقات الأخرى منعاً لوصولها إلى مقاعد السلطة السياسية. وأدَّى هذا إلى تغييرات في بنية السلطة السياسية، التي أصبح عمادها: أعيان مدينيون، ضباط طموحون، أساتذة حزبيون...

لكنه خرج من هذا المسار، جزئياً، كل من الأردن ولبنان. أما الأردن فساعده على ذلك، الدعم الخارجي للعرش و الجيش. وفي لبنان منعت انقساماته الداخلية أي طرف من إلغاء مؤسسات التمثيل الشعبي والتفرد بالحكم [١].

على الرغم من أن التحولات السياسية الليبرالية، قد أوصلت الطبقات الشعبية إلى السلطة، فإنها أدت أيضاً إلى «اندماج أيديولوجيا الدولة الشعبوية في صلب الثقافة السياسية»[٢]. وهي بحد ذاتها، أصبحت تشكل عوامل احتكاك مع الحركات الأصولية، التي تقوم اتجاهاتها في بناء السلطة على أسس أخرى. فهي ترفض كل الاتجاهات الليبرالية السياسية لأنها اتجاهات وضعية تتناقض مع سلطة الخليفة، ومع مبدأ الحاكمية لله، ولان دساتيرها غير مستقاة من المصادر الإسلامية الأساسية: الكتاب والسُنَّة.

فالتحديث في بني السلطة السياسية قاد إلى صراع دائم بين الحركة الأصولية والسلطات الحاكمة، لكن بشكل محدود في الخمسينات والستينات. أما بدءاً من السبعينات فأتخذ الصراع أشكالاً أخرى بعد أن اصطدم لعمل بأكثر من عائق منعه من استكمال مشروعه.

كان هدف إقامة الدولة الإسلامية يحتل مقدمة الأهداف المرسومة للحركات الأصولية وهي عملت لإتمامه على مراحل للأسباب التالية:

- التفاوت الكبير في ميزان القوى بين الحركات الإسلامية والأنظمة، التي كانت تمثل العائق الأساسي في طريق تحقيق المشروع الإسلامي.

---

(١) م.ن: ص ٢٧٢- ٢٧٣.
(٢) م.ن: ص ٢٧٤.

- حالة المجتمع الإسلامي وما به من أوضاع التخلف، فكان لا بد من تقديم السعي إلى إصلاح المجتمع على السعي لتحكيم الشريعة.

هذا ما يراه المعتدلون، الذين يقـون صاحب مقصد سياسي يؤمن بأن الإسلام دين ودولة [١]. لكن المتصلبين، لا يختلفون حول الهدف النهائي عن المعتدلين، وإنما يتعارضون معهم بالوسيلة التي تحقق الهدف. يرى المتصلبون«أن الجهاد هو الوسيلة الباقية بعد أن فشلت سائر الوسائل، وإن التغيير لم يبق منوطاً بإصلاح الأوضاع»، وقد ذهب الإخوان المسلمون في مصر والشام هذا المذهب. أما ا المعتدلون فهم يميلون إلى العمل الاجتماعي الطويل الرامي إلى تأهيل الأفراد والجماعات بالتربية الإسلامية وبالتقويم الأخلاقي[٢].

بعد نكسة حزيران ١٩٦٧م، أخذت الرجعية العربية تتصرف على قاعدة أن المد القومي العربي قد أنهك، خاصة بعد اتخاذ مقررات مؤتمر الخرطوم، وراحت تؤكد على إحياء التضامن العربي، خاصة النص الذي يدعو إلى أن تحترم كل دولة عربية أنظمة الحكم في الدولة الأخرى، وان تمتنع عن التدخل في شؤونها الداخلية مباشرة أو بالتحريض. وبعد قبول مصر، وبعدها سوريا، بقرارات مجلس الأمن الدولي التي تدعو لتسوية الصراع العربي- الصهيوني، أخذت المنطقة تعيش مناخ مرحلة التعايش السلمي الذي اتفق عليه الجباران: السوفياتي والأميركي.

بعد وفاة عبد الناصر في العام ١٩٧٠م، طفت الجوانب الحيوية للحركة الإسلامية، كقوة ثقافية، ثانيةً على السطح. وتبع وفاته صراع داخلي في مصر لاكتساب مواقع القوة، فاستخدمت الحركات الإسلامية وسيلة التعبير عن الإسلام جماهيرياً، وكان من أهمها: الإخوان المسلمون، والأزهر. وكان هدف الإخوان خلق دولة إسلامية، و أما هدف الأزهر فكان تأمين تطبيق الشريعة كأعلى قانون في البلاد [٣].

جاء السادات، خليفة لعبد الناصر، في مرحلة التعايش السلمي ليكتشف جملة أمور تتطلبها مقتضيات المرحلة، ومنها:

---

(١) الفيلالي، مصطفى: "الصحوة الدينية الإسلامية": م. س: ص ٣٦٩.

(٢) م.ن: ص ٣٧٠.

(٣) كانتوري، لويس: م. س: ص ٧٧.

- أنها لم تعد تسمح لروسيا بأن تعطي اكثر مما أعطت للعرب إلى ذلك الحين من الأسلحة والدعم السياسي، ولهذا قطعت مصر علاقاتها بالسوفيات، لتستبدلها بعلاقات مع أميركا.
- أدرك السادات، أيضاً، أن الحياة تدب من جديد في أوصال الأيديولوجيا الإسلامية بعد أن غابت نصف قرن من الزمن تحت تأثير الأجواء العلمانية والحماسة القومية وآمال التحديث [١].

أما الخطوة الأساسية للسادات، التي قام بها للاستفادة من زخم الحركة الإسلامية، فكانت أنه أخرج الإخوان المسلمين من السجون لمواجهة الناصريين والشيوعيين[٢]. ثم راح يعمل لكسب التأييد الديني للإسلام الشعبي الجماهيري، من خلال: بناء المساجد، وإطلاق سراح آلاف السجناء من جماعة الإخوان المسلمين [٣].

لم يكن السادات اللاعب الوحيد في ساحة الحركة الإسلامية، فإنما لعبت الدول المحافظة/ الرجعية دورها، أيضاً، عن طريق مدِّ هذه الجماعات بالمال والسلاح لضرب حركة التقدم، وبخاصة الديمقراطية والاشتراكية. وكان للإمبريالية مصلحة في ذلك[٤].

سبق جو النكسة النفسي والاقتصادي خطوات السادات، في التقارب مع الحركة الإسلامية، الذي وفَّر مادة مهمة لتحريض التيارات الأصولية وعلى رأسها الإخوان المسلمون، بشتى فرقهم المعتدلة والمتصلبة، لذا جاء العاملان مترافقين مع وجود الجماهير المنشدَّة دينياً لتسهم جميعها في تنشيط عملية الإحياء تلك [٥].

تلت التطورات التي حصلت في مصر، أحداث كان لها تأثير مهم في استنهاض المزيد من الحركات الأصولية في كل من سوريا ولبنان، أهمها بروز اتجاه نظام السادات نحو عقد صلح منفرد مع «إسرائيل»، وترافقها مع اندلاع الأحداث الدموية في لبنان منذ العام ١٩٧٥م، التي كان من أهدافها ضرب بؤر الثورة العربية، ويأتي في مقدمتها كل من

(١) قرم، جورج: م.س: ص ٣٤.
(٢) خلف الله، محمد أحمد: م.س: ص ٧٠- ٧١.
(٣) كانتوري، لويس: م.س: ص ١٥.
(٤) خلف الله، محمد احمد: م.س: ص ٨٤.
(٥) كانتوري، لويس: م.س: ص ١٤.

المقاومة الفلسطينية و الحركات و الأحزاب التقدمية اللبنانية. ثم جاء القضاء على نظام شاه إيران في العام ١٩٧٩م، حينما استولى رجال الدين على السلطة السياسية، وأسسوا دولة إسلامية، كان لها تأثيرات بالغة وإيجابية على تنشيط الحركة الأصولية في لبنان.

ففي لبنان [1]، تغلغلت الحركة الأصولية في داخل المذاهب السنية والشيعية، واتخذت، في بعض الأحيان، طابع المناطق الجغرافية (الحركات الأصولية السنية في بيروت هي غيرها في طرابلس).كما تمايزت تلك الحركات في داخل المذهب الواحد أيضاً (كما حصل عند الشيعة التي عرفت أكثر من تنظيم وأهمها: حركة أمل وحزب الله).

فالتنظيمان الأساسيان في الحركة السنية اثنان: الإخوان المسلمون استفادوا من تسهيلات النشر في لبنان، اكثر من استفادتهم بإنشاء تنظيم، وقد طبعوا كتب البنا وقطب وعودة؛ أما حزب التحرير الإسلامي فقد انطلق في لبنان ثم خفَّ وهجه بسرعة.

كانت الحركة الإسلامية السنية، بشكل عام، تتلوَّن تارة بألوان قومية (الناصرية، منظمة التحرير الفلسطينية...)، وتارة أخرى بألوان طائفية- سياسية محلية (الارتباط بالزعماء المحليين). و لكن لم تستطع هذه الحركة أن تنسج علاقات استراتيجية، قائمة على وحدة الفكر السياسي الإسلامي مع الخارج، مع أنها نجحت في إقامة علاقات محدودة مع إيران. و توزَّعت اتجاهاتها بين من يعتقد بصعوبة بناء دولة إسلامية في لبنان، وبين من يرى إمكانية تحقيق هذه الدولة. وقد تكون الحالة الإيرانية هي التي أثارت الأمل في نفوس دعاة بناء الدولة الإسلامية.

أما الشيعة في لبنان، فقد استطاعت الأحزاب العلمانية أن تتغلغل فيها، لكنها لم تعرف حركات أصولية منذ البداية. فكانت أول إطلالة لها طائفية- سياسية أكثر منها دينية. أما منذ أوائل الثمانينات، وبتأثير من الأيديولوجية الخمينية الشيعية، التي تدعو إلى بناء دولة إسلامية بقيادة الفقيه العادل، فنبت المشروع السياسي الديني في لبنان في داخل بعض الأوساط الشيعية، تحت اسم «حزب الله».

منذ تلك اللحظة التقت الحركتان الأصوليتان، الشيعية والسنية، على تأييد سلطة رجال الدين في إيران؛ إلا أن إقامة نظام حكم إسلامى، فوراً، في لبنان لم تكن تلاقي صدى متماثلاً عند جميع أعضاء هذا التيار.

---

(١) سلامة، غسان: م.س: ص ٢٥٠- ٢٥٥.

وفي **سوريا** [١] : ظهرت الحركة الأصولية، تحديداً حركة الإخوان المسلمين، منذ نهاية الأربعينات من القرن ٢٠، واصطدمت بالسلطة، منذ أواخر الخمسينات، بعد إعلان الوحدة بين مصر وسوريا. منذ ذلك الحين، تأثرت الحركة في سوريا بمثيلتها في مصر، خاصة بعد أن أعلن سيد قطب أفكاره، منذ أوائل الستينات، الداعية إلى حاكمية الله، وتكفير الأنظمة القائمة لأنها خرجت عن شريعة الإسلام. فانقسمت الحركة في سوريا إلى تيارين: التيار الذي يدعو إلى المهادنة، والتيار الذي يدعو إلى الصدام مع السلطة.

تحالفت حركة الإخوان المسلمين مع الأوساط المدينية المتضررة من اجراءات النظام الاقتصادية في الستينات. لكن منذ أواسط السبعينات، بعد أن اعتمد النظام سياسة الانفتاح الاقتصادي، أخذت تلك الأوساط تتقارب معه وتبتعد عن سياسة الإخوان.

وما إن اندلعت أحداث لبنان، وحصل التدخل السوري الرسمي فيها، حتى شكّل هذا التدخل سبباً علنياً أمام حركة الإخوان المسلمين لمواجهة النظام في سوريا، خاصة وأنه أعلن أن سياسته في لبنان هي سياسة متوازنة بين الأطراف المتقاتلة. حينذاك راح الإخوان يفسِّرون ذلك التدخل كانحياز للكتائب. وقد بدا لهم أن دور النظام السوري في المنطقة «ثمنه لجم استقلالية المنظمات الفلسطينية والقوى اليسارية اللبنانية، ووضع الاثنتين بحزم في أيدى القيادة السورية». و منذ ذلك الحين تزايدت أحداث الصراع، بشكلها الدموي بين النظام والإخوان منذ أواخر السبعينات.

أما في **العراق**، وعلى الرغم من تأثير التغيير الذي حصل في إيران في العام ١٩٧٩م، والذي أنعش بعض الآمال عند الأصولية الشيعية، إلا أنها لم تستطع أن تضع مشروعاً سياسياً مستقلاً عن التأثيرات الإيرانية، بل إن هذا المشروع قد أُعلن من خارج العراق، ويعمل عليه بعيداً عن الداخل العراقي.

وفي **الأردن** [٢]، فقد بدأت الحركة الإسلامية منذ أوائل الخمسينات بانطلاق حزب التحرير الإسلامي. وكان مضمون مشروعه بناء دولة إسلامية تبايع خليفة من واجباته: إقامة الحدود وسد الثغور.. والحكم بما أنزل الله. وقد تميَّز الحزب بنقده اللاذع للأنظمة العربية، و تأثَّر به سيد قطب فيما بعد، وحاربته السلطات وشجَّعت حركة الإخوان- فرع الأردن وساعدتها.

---

(١) م.ن: ص ٢٦٥- ٢٦٨.
(٢) م.ن: ص ٢٧٠- ٢٧٢.

فالصحوة الإسلامية في الأردن تحمل معاني مختلفة: لقد نما التيار الديني، ونمت معه الممارسة الدينية، وراحت السلطات الأردنية تعمل على «احتواء الحركة من خلال المساهمة فيها، لمنعها، لاحقاً من الانزلاق إلى حركة معارضة سياسية».

ج- **واقع السلفية في المغرب العربي: صدام مع السلطة الليبرالية ومصالحة مع العائلية التاريخية:** كما في بقية الأقطار العربية، خاضت الحركات والقوى الدينية في أقطار المغرب العربي، حروب الاستقلال جنباً إلى جنب القوى الوطنية.

ففي ليبيا تأسست أول حكومة وطنية في العام ١٩٥٢م، وتبنى الملك ادريس السنوسي الطريقة السنوسية، التي عملت على تنظيم شبكة الزوايا بموازاة التنظيم القبلي؛ لكنها عجزت عن فرض سلطة مركزية، وكذلك عن بلورة مجموعة سياسية موحدة. فكان الغياب عن إدراك وتمثل الفكر القومي، ثم فساد حاشية النظام الملكي، دافعاً للعسكر من الضباط الأحرار للقيام بانقلاب أوصلهم للسلطة في الأول من أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩م، بهدف إلحاق ليبيا بالمشروع القومي [١].

كانت بنية النظام الملكي قائمة على التحالف بين السلفية- الطرقية والتنظيم القبلي، فورثته نخبة من الضباط متأثرة بالثورة الناصرية، لكن هذه النخبة افتقدت الناصرية، كسند بعد وفاة عبد الناصر بسنة واحدة من قيام النظام الجديد. عندها لم يستطع أن يحدِّد اتجاهاً سياسياً ثابتاً في بنائه للنظام السياسي. لذا، أخذ «القذافي يتطلع... إلى الجمع بين العقيدة القومية وبين الانشقاق: فهو سيكون ناصرياً، وبالتالي وحدوياً عربياً، وفي الوقت نفسه يساروياً و داعية للوحدة الإسلامية»[٢]. فجمع عدداً من التعارضات والتناقضات، وليس أدل على ذلك من أن الناصرية قد وافقت على أول دستور علماني، دستور الوحدة المصرية- السورية، بينما القذافي تجاوز ذلك، بما نصَّ عليه الدستور الليبي معتبراً أن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع [٣].

لم تنشأ في ليبيا حركة أصولية، والسبب أن الطرقية الصوفية هي التي كانت سائدة، كثقافة شعبية من جهة، وهي التي كانت في موقع السلطة منذ (١٩٥٢- ١٩٦٩ م) من

---

(١) الهرماسي، محمد عبد الباقي: **المجتمع والدولة في المغرب العربي**: م. س: ص ١١٩.

(٢) قرم، جورج: م. س: ص ٤٦.

(٣) خوري، يوسف: م. س: ص ٥٤٦. جاء في مقدمة **الدستور الليبي** الصادر في العام ١٩٧٧م: «أن الكتاب الكريم (القرآن)، مصدر للهداية وشريعة للمجتمع، وهو يؤمن بقيام سلطة الشعب، ويبشِّر شعوب الأرض بانبلاج فجر عصر الجماهير، وإن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع».

جهة أخرى. ولأن النظام الجديد في ليبيا لم يخرج، على الأقل، عن الاعتراف بوحدانية الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، لم تتوفر أية أسباب أو دوافع لظهور مثل تلك الحركات، أو أن النظام القائم استطاع أن يحتوي مختلف التيارات، وبطرق شتى، سواء كانت سياسية أم قومية، لأنه لم يظهر للعلن ما يدلُّ على غير هذا التقدير.

أما في بقية أقطار المغرب العربي (المغرب الأقصى- تونس- الجزائر)، فقد كانت للحركة الأصولية مظاهر، لكنها ليست هي ذاتها في كل من الأقطار الثلاثة، مع وجود خصائص مشتركة بين الأقطار الثلاثة، ومنها:

- فيما له علاقة بموقفها من العروبة والإسلام، تكاد تكون نصوصها الدستورية متشابهة. فدساتيرها تنص على انتمائها إلى الأمة العربية؛ و على انتسابها إلى وحدة المغرب الكبير والى أفريقيا. أما فيما له علاقة بالإسلام، فتنص على أن الإسلام هو دين الدولة التي تضمن حرية ممارسة الأديان، و تتعهد بضمان حرية كل فرد في ممارسة شؤونه الدينية [١].
- تأثرت الأقطار الثلاثة بالليبرالية الغربية، حيث كانت تخضع جميعها للاحتلال الفرنسي، منذ القرن١٩م، كما حصلت حركة تفاعلات واسعة بينها وبين الغرب.
- لم تعرف الأقطار المغربية صدامات بين الاثنيات العرقية- العرب والبربر- وبين المذاهب الإسلامية، لأنها لم تعرف انشقاقات مذهبية ملحوظة ومؤثرة، وإنما تكاد جميعها تنتمي إلى مذهب واحد، هو المذهب المالكي والمنهج الأشعري.

---

(١) خوري، يوسف: م.س: ص ٥٢٤:

□ جاء في **الدستور التونسي** الصادر في العام ١٩٥٩م، ما يلي:

«- مصمم على توثيق عرى الوحدة القومية، وبوحدة المغرب الكبير بانتمائه للأسرة العربية.
- على تعلقه بتعاليم الإسلام وعلى إقامة ديمقراطية أساسها سيادة الشعب.
- تونس: دينها الإسلام، وهي جزء من المغرب الكبير، والإسلام دين رئيس الدولة».

□ وجاء أيضاً في **الدستور الجزائري** الصادر في العام ١٩٦٢م، ما يلي:

«- هي جزء لا يتجزأ من المغرب العربي والعالم العربي وأفريقيا.
- الإسلام دين الدولة وتضمن لكل فرد احترام آرائه ومعتقداته وحرية وممارسة الأديان». أما في **الدستور المغربي** الصادر في العام ١٩٧٢م، [ص ٥٤٩]، ما يلي:

«- دولة إسلامية ذات سيادة.
- وهي جزء من المغرب العربي الكبير، وبصفتها دولة أفريقية من بين أهدافها تحقيق الوحدة الأفريقية.
- الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية».

نشأت الحركات السلفية، في هذه المنطقة، إما بحالة توافق أو مصالحة مع السلطة أو بحالة تناقض معها. فحالة التوافق أو التناقض بين الحركات الإسلامية والسلطات السياسية، كانت قائمة على قاعدة مدى قرب السلطة أو بعدها عن المجتمع، أي إذا كانت السلطة تقوم بوظيفتها الاقتصادية والاجتماعية، في مواكبة مشاكل المجتمع وإيجاد الحلول لها، أو عجزها عن القيام بهذه الوظيفة. وفي هذا النطاق كانت علاقة السلطة مع الحركات السلفية على الشكل التالي:

عملت السلطتان في كل من المغرب الأقصى وتونس على احتواء الحركة الأصولية بدون عنف، مع اختلاف بين الحركات الإسلامية فيهما، من حيث مدى الارتباط بالسلطة، ومضمون الاتجاهات التي تؤمن بها كل منها.

ففي تونس «يحتمل أن يكون استنفاد المشروع الوطني لأغراضه، وانحلال نظام التعاضد، واثر الهزيمة العربية لسنة ١٩٦٧م، على المنطقة العربية، قد ساعد على انتشار موجة التدين»[١].

منذ العام ١٩٧٠م، أخذ النشاط يدب بالحركة الإسلامية في تونس، وكانت بنية الحركة قائمة على عنصر الشباب المثقَّف، خاصة في الجامعة، مع وجود بعض الرجال المتقدمين في السن من قدماء الزيتونيين (نسبة إلى تخرجهم من جامعة الزيتونة الإسلامية)، وبعض أساتذة التعليم و صغار الموظفين، و عمال القطاع التقني. وتميزت الحركة الإسلامية في تونس بقوة الدعوة في الوسط الريفي، وكثافة عدد الإسلاميين في الكليات العلمية، والمشاركة الواسعة للنساء[٢].

ظل خطابها الأيديولوجي في تونس مغرقاً في المثالية من دون ملامسة للواقع. واقتصر على إدانة تخلف المجتمع وتأخره، وعلى التدليل على أن الغرب هو فريسة أزماته، وتبعاً لذلك فهو غير قادر على منح الحلول. وتحسب أن ابتعاد الإسلام عن قيادة شؤون الحياة هو سبب الأزمة، وإن العودة إليه هي وحدها الكفيلة بالخروج منها. فالعالم الإسلامي ومجتمعاته هي «جاهلية» ما دامت لا تعرف شؤون الحاكمية، أي الحكم الإلهي المطلق، وهذه المسائل هي ذاتها التي طرحتها أفكار سيد قطب[٣].

---

(١) الهرماسي، محمد عبد الباقي: «الإسلام الاحتجاجي في تونس» (٢٤٧- ٣٠٨): **الحركات المعاصرة في الوطن العربي**: م.س: ص ٢٥٠.

(٢) م.ن: ص ٢٥١- ٢٥٣.

(٣) م.ن: ص ٢٦٠.

اعترفت الحركة الإسلامية بالدولة على اعتبار أنها مختارة من الشعب، لكنها لا تعترف بشرعيتها الدينية لأنها لا تحكم بالإسلام. واعتقدت أن الشعب، بعد الله، هو السلطة العليا في المجتمع. كما دعت إلى الحوار مع كل الأطراف السياسية، لذلك التقت مع المجموعة القومية في تونس على التأكيد على حكم الشعب، و ليس على طريقة «الحاكمية» التي قال بها المودودي وسيد قطب [١].

منذ مطلع السبعينات من ٢٠م، أخذ التدين العقلاني يشق طريقه، ويقوم على العودة إلى التراث العقلاني الإسلامي (المنهج الاعتزالي- النقد الصارم للإخوان المسلمين- إعادة الثقة بالمدرسة الإصلاحية- اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بديلاً للفهم التقني- إعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه- اعتماد التقسيم الحقيقي للناس على أسس سياسية واجتماعية بدل تقسيمهم إلى كافر ومؤمن).

وبتأثير من التدين العقلاني، تحولت النظرة إلى النظام «من مجرد نظرة عقيدية، تركِّز على تكفيره، إلى نظرة اجتماعية سياسية عقيدية شاملة تدين ديكتاتوريته وعمالته واغترابه واستغلاله... وهو في الحقيقة ليس تحولاً، بقدر ما هو تجذُّر في الموقف»[٢].

وبالإجمال، فإن الحركة الإسلامية في تونس تسير على خطى التدين العقلاني الإسلامي، وذلك بتطعيمها التدين بمكاسب التراث العقلاني، وخاصة مبادئ المنهج الاعتزالي «الداعي إلى التحرر من ظواهر النص، والى الأخذ بالتأويل المقاصدي لاستبيانه الشرعية المنطقية لأحكام التنزيل»[٣].

تنفرد تونس من ناحية «مهاجمة النخبة التحديثية فيها للإسلام المؤسساتي بشكل علني وتفكيك هياكله التحتية باسم إصلاح منهجي للوضع الاجتماعي والثقافي»[٤].

وفي المغرب الأقصى عرفت البلاد، قديماً، العلماء والطرق الصوفية. وكان ملوك المغرب يعملون على استرضاء العلماء وكسب ودِّهم، وهذا يدل على مدى تأثيرهم. أما الطرق الصوفية فتغلغلت في الأوساط القبائلية، وبقيت، حتى العقد الثالث من القرن

---

(١) م.ن: ص ٢٧٠- ٢٧١.

(٢) م. ن: ص ٣٠٠- ٣٠٥ (تعقيب راشد الغنوشي على بحث الهرماسي).

(٣) الفيلالي، مصطفى: «الصحوة الدينية الإسلامية»: م. س: ص ٣٦٦.

(٤) الهرماسي، محمد عبد الباقي: «الإسلام الاحتجاجي في تونس»: م. س: ص ٢٥٠.

٢٠م، تشكل الأطر الاجتماعية التي تنظم التحركات السياسية والانتفاضات الشعبية. وكانت علاقة الفقهاء والمتصوفة متوترة؛ فالعلماء يمثلون السلطة القانونية وهم مع السلطة السياسية، والمتصوفة يمثلون السلطة الروحية وهم مع الشعب [(١)].

كان للوهابية تأثير في المغرب الأقصى، فهي ملائمة للوضع لأنها سلفية تحارب البدع، و هي لم تكن مقبولة لذاتها، و إنما لوظيفتها التي تخدم اتجاهات السلطة السياسية في مواجهة الطرقية الصوفية التي لم تكن على وئام معها، وهي تخدم الفقهاء للسبب ذاته [(٢)].

ويتميز المغرب الأقصى بوجود ترابط بين الإسلام وسلطة العرش من جهة، وبين السلفية الدينية والحركة الوطنية من جهة أخرى:

- من الإسلام يستمد العرش المغربي شرعيته الأولى [(٣)]. فالسلطة الملكية في المغرب استمرارية تاريخية، والسبب أن العلويين، الذين ينتسب إليهم الملك، قاموا بدور أساسي في الدفاع عن الاستقلال الوطني. فللملك شرعية دينية. و الجماعات الإسلامية لا تطعن بشرعيته، كما أن الشعب لا يفهم أن لا يحكمه الملك [(٤)].
- ومنذ أواسط القرن٢٠م، أخذت الدعوة السلفية تتحول إلى حركة وطنية تدعو إلى التحديث: فالجديد لم يعد بدعة كما كان الشأن مع السلفية الوهابية، «فهو يُقبل ليس فقط لكونه له أصول سابقة في الإسلام كما ترى السلفية النهضوية، سلفية الافغاني وعبده، بل انه يُقبل أيضاً عندما تقره المصلحة العامة»[(٥)].

وترى السلفية الوطنية المغربية، أيضاً، أن التآخي بين الأمم الإسلامية، بما أنه لم يعد ممكناً تحقيقه ضمن وحدة سياسية، فإن الواجب يقضي باعتماد القومية المبنية، لا على الروح العنصرية أو الدينية، ولكن على أساس الروابط الإقليمية.

وبخصوص تطبيق الشريعة الإسلامية، فقد نظرت السلفية الوطنية إلى الفقه الإسلامي، أصولا و فروعاً، كمادة لتشريع مدني عام، يقوم به نواب أكفياء ضمن

---

(١) الجابري، محمد عابد: «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب »: م . س : ص١٩٣.

(٢) م . ن : ص ١٩٤.

(٣) الفيلالي، مصطفى: «مفهوم المغرب العربي... »: م . س : ص ٢٥.

(٤) الهرماسي، محمد عبد الباقي: **المجتمع والدولة في المغرب العربي**: م . س : ص ٨٨- ٨٩.

(٥) الجابري، محمد عابد: «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب»: م . س : ص٢٠٤.

مجلس تختاره الأمة، داخل نظام دستوري مبني على حكم الشعب، على أن لا يعني ذلك «لادينية الدولة»، أو حكومة دينية ثيوقراطية، بل أن تصبح الحكومة الإسلامية حارساً على الأخلاق والفضيلة [١]. فعلى مبادئ السلفية الدينية نبتت الحركة الوطنية المغربية داخل حزب الاستقلال، كما أنها آمنت بأن الإسلام هو عامل التوحيد بين الطوائف البربرية والعربية [٢].

كان من أهم ما قامت به الحركة الوطنية ورجالها السلفيون الثورة الاجتماعية-الثقافية ضد الطرقية. وما ارتبط بها من أنواع الشعوذات، وهذه بحد ذاتها كانت موجَّهة في الصميم إلى بنى المجتمع القديم [٣].

تأثرت السلفية في المغرب الأقصى بالسلفية النهضوية في المشرق العربي، فكانت «سلفية الإطار ليبرالية المضمون». ومن مميزاتها أنها تنطلق في نظرتها إلى تحقيق «الإخاء الإسلامي»، وليس« الجامعة الإسلامية» كما فعلت النهضوية في المشرق. والتضامن الإسلامي لا يقوم فقط على الإخاء الإسلامي، بل أيضاً على «الإخاء الإنسانى»، أي الدفاع عن الإسلام الذي يقبل بالمبادئ التي تعطي للفرد حرية العقيدة وحرية الفكر، وتعطي للأمم حقها في تقرير مصيرها واختيار النظم التي تريدها [٤].

لهذا نرى أن هناك تداخلاً بين الوعي الوطني/ القطري، والانتماء إلى العروبة، والتدين بالإسلام داخل الوعي الجماعي في المغرب الأقصى، السبب الذي جعل الحديث عن وجود نزعة مغربية، أو نزعة عروبية متطرفة أو تعصب ديني، شيئاً لا معنى له[٥].

إن التداخل والتصالح الموجودين بين السلطة السياسية (الملك)، والأحزاب الوطنية، والحركة السلفية، تعاضدهما الثقافة الشعبية السياسية التي ترى ضرورة التحام هذه المؤسسات الثلاث، وبشكل خاص ثقافتها وإيمانها بالولاء للملك، دفعت بالسلطة السياسية إلى احتواء «رابطة العلماء»، ليس التماساً للشرعية الدينية منهم، كما كان يحصل في السابق، بل لتأطيرهم داخل روابط تسهل السيطرة عليهم. وعملت السلطة، في سبيل ذلك، على مستويين:

---

(١) م .ن : ص ٢٠٥.

(٢) الفيلالي، مصطفى: «مفهوم المغرب العربي... »: م . س : ص ٢٥.

(٣) الجابري، محمد عابد: «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب »: م . س : ص ٢١٧.

(٤) الهرماسي، محمد عبد الباقي: **المجتمع والدولة في المغرب العربي**: م . س : ص ٤١.

(٥) الجابري، محمد عابد: "يقظة الوعي العروبي في المغرب..." : م . س : ص ٥٩.

- مستوى تنظيم التعليم الديني وتحديثه شكلاً، واستيعاب الخريجين في وظائف رسمية، ضاقت بهم فيما بعد.
- إنشاء روابط للعلماء تحت رعاية الملك، لمواجهة موجة الصحوة الإسلامية، خاصة بعد أن أخذت التأثيرات الإيرانية تتسلل إلى أوساط الإسلام المعارض [١].

أخذت الحركات الإسلامية المعارضة في المغرب الأقصى تظهر منذ السبعينات من القرن ٢٠م، وبرزت مظاهرها الأولى في أولى بوادر العنف، التي قامت بها بعض التنظيمات الإسلامية، ضد بعض أطراف المعارضة التي أخذت تستقطب الشارع منافسة التيارات الإسلامية من جهة، وضد الماركسيين الذين أخذوا يهاجمون الدين من جهة أخرى [٢].

وفي الفترة ذاتها، برزت حركة جماعة «التبليغ»، بتأثير من بعض الدعاة الباكستانيين، وانقسمت الجماعات الإسلامية إلى تيارات أربعة:

- السلفي التبشيري العلني.
- السري ذو الأهداف السياسية في إقامة الدولة الإسلامية، تأثراً بالنموذج الإيراني، ويرفض أن يكون له أي منافس، وينقسم إلى جماعات تكفِّر بعضها البعض.
- جماعة التبليغ التي يُظهر أصحابها ابتعادهم عن السياسة.
- الطريقة الصوفية البوتشيشية التي لا تظهر اهتماماً بالسياسة.

كانت جميع هذه التيارات تسير على طريق التقهقر والتراجع. وبالإجمال، فإن الدولة في المغرب الأقصى، حريصة، قديماً وحديثاً، على تنظيم العلاقة بين الديني والسياسي وضبطها وتكييفها مع الظروف [٣].

استطاعت السلطتان في المغرب الأقصى وتونس، بفعل عدة عوامل خاصة بكل منهما، أن ترجِّحا سيطرة السياسي على الديني، أو إجراء مصالحة بينهما لصالح السياسي؛ فلم تحصل تطورات في بنى الحركات الأصولية تدفع باتجاه الصدام مع

---

(١) الجابري، محمد عابد: «الحركة السلفية...»: م. س: ص ٢٢٣- ٢٢٦.
(٢) م. ن: ص ٢٢٧.
(٣) م. ن: ص ٢٢٨- ٢٣٠.

السلطة. وقد يكون تفهم تلك الحركات للتحديث في بنى الدولة قد شكل عاملاً مساعداً في منع مظاهر الصدام التي حصلت في أقطار المشرق العربي ووادي النيل، أو كالذي يحصل في الجزائر منذ أواخر الثمانينات من القرن ٢٠م.

تعيش المجتمعات المغربية اليوم نهاية بناء الدولة الوطنية، «وبداية عهد جديد يبحث عن صيغ مؤاتية و أكثر فاعلية لتخطيط التقدم والجماعي، ذلك أن كل شيء يدل على أن برامج الحركات القطرية قد استنفذت طاقاتها، ولم تعد قادرة على الانجاز التنموي ولا على سد الفراغ الأيديولوجي... الذي تشكو منه الافواج المتتالية من الشباب»[(١)]. أما في الجزائر فأخذت الحركات الأصولية تشكِّل خطراً حقيقياً على النظام الليبرالي القائم، بحيث أسهمت عدة أسباب في بلوغ هذه الحركات نقطة اللارجوع عن الصدام مع النظام.

فإذا كانت حرب الاستقلال، منذ ما قبل العام ١٩٥٤م، قامت على تعاون وثيق بين الحركات الأصولية، وبين النخب الوطنية، إلا أنه بعد الحصول على الاستقلال، في العام ١٩٦٢م، استأثرت قيادات جيش التحرير الجزائري بالسلطة تحت ذرائع عدة، ومنها أنها هي التي صاغت الأيديولوجية الشعبية. فقصَّر النظام القائم بحل إشكاليتين أساسيتين:

- لم يسمح بالمشاركة السياسية لأي طرف آخر غيره، وبذلك غيَّب الديمقراطية، كمفهوم ليبرالي، في الوقت الذي يقوم فيه بناؤه السياسي على المفاهيم الليبرالية.

- لم يضع خططاً، يستطيع على أساسها، حل الاشكاليات الاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها المجتمع الجزائري.

ولأن الاشكاليات الاجتماعية والاقتصادية لها علاقة مباشرة بحياة الطبقات الفقيرة، ولأن السلطة لم تجد حلولاً لها، أخذت تتراكم وتشكل احتقاناً في الدوائر الشعبية؛ لذا راحت الحركات السياسية الأخرى، ومنها الحركات الأصولية الإسلامية، المُبعَدة عن المشاركة في السلطة، تغذِّي حالة الاحتقان الشعبي وتستفيد منها لتقوية مواقعها. ولم تكن المؤسسات الثقافية والاجتماعية، التي بنتها الدولة، مؤهلة لاستيعاب ما يعاني منه عنصر الشباب من مشكلات، فراح يفتش عن مؤسسات أخرى تسد حالة الفراغ التي يواجهها. و كانت عدم جدية السلطة في تطبيق سياسة التعريب، بشكل سليم، قد أدى إلى تدنى

(١) الهرماسي، محمد عبد الباقي: **المجتمع والدولة في المغرب العربي**: م. د: ص ٩.

مستوى التعليم الجامعي ؛ كما أن التنظيمات الطلابية ، التي كانت تسيطر عليها التنظيمات اليسارية ، لم تفسح في المجال لاستيعاب غير المنتسبين إليها ، مما دفع بقطاع واسع من الشباب إلى الانزواء في داخل المساجد والهروب من الواقع [١].

من هنا ، ابتدأت الصحوة الإسلامية تستفيق ، حيث لعب فيها التفاعل بين الحركة الأصولية وبين البيئة الاجتماعية الجديدة في الجزائر دوراً أساسياً. وتعود أسباب دخول الحالة الأصولية إلى الجزائر إلى الحقبة التي نالت فيها الجزائر استقلالها في العام ١٩٦٢م.

في تلك الظروف كانت الجزائر بحاجة إلى مدرسين وأساتذة باللغة العربية في جميع مراحل التعليم. وكانت مصر ، في حينه ، أهم مصدر لهم. فالبعثات التعليمية المصرية كانت تضم الأصوليين ذوي العلاقة بحركة الإخوان المسلمين. وشكّلت ، مواسم الحج أيضاً ، مصدراً آخر أثر في نفوس الكهول والشيوخ [٢].

نشطت حركة الإخوان في الجزائر ، وكانت تبحث عن تأمين شرعية لها ، في الوقت الذي كانت فيه مُلاحَقَة في كل من مصر وسوريا ، فوجدت في المسجد المكان الشرعي الذي تطلبه. ولهذا استفادت ، بشكل أساسي ، من مسجد الجامعة المركزية. ثم راحت تتوسل أيضاً ، من تبنيها لعلماء الدين الجزائريين ذوي الأثر في التراث الجزائري ، مثل مالك بن نبي وابن باديس وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، شرعية لها [٣].

لعب مسجد الجامعة المركزية دوراً كبيراً في الدعوة إلى «الإخوان المسلمين» ، وفي نشر مبادئ الصحوة الإسلامية بين صفوف الطلبة والطالبات في البداية ، ثم في صفوف الشباب عامة فيما بعد ، حتى أصبحت ظاهرة اجتماعية [٤].

استفاد التيار الليبرالي المتضرر من إبعاده عن السلطة ، من تفاقم الحالة الصراعية بين الأصوليين و النظام القائم ، فلجأ إلى التحالف مع الإخوان المسلمين ليقف في وجه اليسار. ويتشكّل التيار الليبرالي من الأغنياء الجدد الذين بنوا ثرواتهم عن طريق الرشوة

---

(١) دحماني ، مصطفى : م . س : ص ٧.
(٢) م .ن : ص ١٤- ١٥.
(٣) م .ن : ص ٩.
(٤) م .ن : ص ١٠.

والاختلاس، بينما كان معظم الإخوان المسلمين من فئة التجار والمضاربين والمهربين وتجار العملة. ومن هنا امتلك التحالف قوى شعبية واسعة راح يعمل بواسطتها على إسقاط النظام، وأخذت قوته تتصاعد منذ أوائل الثمانينات من القرن ٢٠م [١].

بعد أن استعرضنا واقع الحالة الأصولية ونشاط الحركات الإسلامية في أقطار الوطن العربي، بدا كأن الحالة الثقافية الشعبية الإسلامية هي الأكثر تأثيراً لأنها الأكثر انتشاراً، والتي راحت تستغلُّ حالات الاحباط الشعبي العربي المتولد عن فشل التجارب الوحدوية القومية، أو عن الأخطاء التي ارتكبتها الأنظمة الوطنية/ القطرية. نهلت من هذه الثقافة وانتظمت من حولها النخب المثقفة الإسلامية، وراحت تفسر أسباب ما حصل على أساسها. وتوزعت النخب فيها إلى تيار يمتلك هدفاً ومشروعاً سياسياً؛ وتيار يدعو للعودة إلى تراث الإسلام وأخلاقياته؛ لكنها كانت كلها تستند إلى أنه لا حل إلا في الإسلام.

في المقابل، كانت النخب المثقفة، القومية والوطنية، لا تجد ما تدافع به عن أسباب النكسات فحسب، وإنما أيضاً كانت في موقع الناقد لما يحصل. وهي في الوقت ذاته لم تستطع أن تنظم نفسها في حركة معارضة هادفة وفاعلة، لكي تقدِّم البديل القومي والوطني في سبيل مواجهة النكسات والعمل في سبيل تصحيح الأخطاء التي وقعت.

بين هذين التيارين: القومي والإسلامى، كانت الأكثرية الساحقة من الجماهير الشعبية، المصابة بالاحباط، تفتش عن تعليل وتفسير لما كان قد حصل.

كانت الأوساط الشعبية، في مراحل المد القومي، من أشد المتحمسين للاتجاهات الوحدوية القومية، تجذبها أية بادرة تدفع للأمل بتحقيق تلك الوحدوية. لكننا، اليوم، نجدها تنجذب إلى ما يمكن أن يكون متعارضاً مع الاتجاهات الوحدوية القومية، أو إلى ما يمكن أن يكون في الطرف النقيض منه. أفليس لهذه المظاهر من تعليل وتفسير؟

كانت الثقافة الإسلامية- في الأصل- بما زرعته عبر القرون الطويلة من عادات وتقاليد، ومن تراث مكتوب أو محكي، تمثِّل عمق الوعي والوجدان الشعبي. وأهم ما في هذه الثقافة، ليس في امتلاكها مشروعاً سياسياً يمكن أن يشكِّل سُلَّماً للخلاص والانقاذ من الاشكاليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كافة، لأن هذه المسألة موضع

---

(١) م.ن: ص ١٥- ١٦.

اختلاف نظري و عملي، وإنما أهمية هذه الثقافة أنها شكَّلت حالة وحدوية تائقة إلى تحقيق وحدة ما لمواجهة مشاريع الخارج من جانب؛ ولأنها، من جانب آخر، أصبحت بموقع الضمير الذي يستشعر الظلم والمعاناة فيحرِّض على مصادره ومرتكبيه.

تعمَّقت النفسية الوحدوية في الوعي الشعبي العربي، وكانت الجماهير الشعبية تلجأ إلى رفع شعاراتها والالتفاف من حولها كلما وجدت نفسها معرضة لأخطار خارجية. ولهذا السبب كانت تقفز من فوق الانفصاليات المذهبية، والانفصاليات القطرية، لتهتف لأي بادرة وحدوية على الصعيد القومي، لكنها كانت تذرف دموع الحسرة والألم كلما أُصيبت الاتجاهات الوحدوية بانتكاسة ما.

لم تكن هذه الوحدوية، العميقة الجذور في داخل الوجدان الشعبي، قد ميَّزت هويتها بعد، فهي تارة وحدوية إسلامية تستند إلى وحدة أبناء الدين الواحد؛ وتارة أخرى وحدوية قومية تستند إلى قوة أبناء الشعب العربي الواحد. فأصبحت الوحدوية، بمثل هذه الصفات، كمثل كتلة من الطين الجاهز للتشكيل، يحاول كل اتجاه وحدوي أن يصنع منها الوحدة التي تناسب الهوية التي اختارها. وكانت النخبة هي دائماً ذلك الصانع، لأنه على الرغم من اتساع رقعة الوعي، لم تتحول تلك الجماهير، بعد، إلى المستوى الذي تميِّز فيه، بشكل واعٍ، بين الخيارات الفكرية و السياسية والاجتماعية المعروضة أمامها. لذلك بقيت الثقافة الوحدوية الوجدانية العفوية للطبقات الشعبية، مأسورة في داخل دائرة الانفعال، لتتجاذبها التيارات القومية تارة، والتيارات الإسلامية تارة أخرى.

لقد وقفت الأنظمة القومية/ الوطنية الليبرالية، وتياراتها الثقافية موقف الذي يقاوم الثقافة الإسلامية باسم الحداثة، لكنها فشلت في التحديث ولم تنجح في تهذيب هذه الثقافة وتطويرها [١].

انشغلت التيارات الثقافية «في متاهات الثقافة التي فُصمت عن مناخ الناس، وأُودعت في ذمة مثقفين أحالوها إلى لا ثقافة»، وذلك «حين تقاعدوا أو تقاعسوا عن وصل الثقافي بالسياسي، وعن تفعيل النخبة أو النخب العلمية مع النخب السياسية الحاكمة والمحكومة على حد سواء»[٢].

---

(١) الجنحاني، حبيب: م . س : ص ١٢٤.

(٢) خليل، خليل احمد: «العرب ومواجهات القرن المقبل»: م . س : ص ٦.

لا شك في نقاء وطهارة العمق الوجداني الوحدوي العربي، ولا شك أيضاً بأن حالة التجاذب التي تقوم بها التيارات الوحدوية المختلفة الاتجاهات كانت تساعد كثيراً على تمزيق هذا الوجدان، لا بل تعمل، أحياناً كثيرة على تلويث طهارته. فحالة الصدام بين المشاريع السياسية الوحدوية الإسلامية، وبين اتجاهات المشاريع الوحدوية القومية، لا تنعكس تمزيقاً في داخل الوجدان الوحدوي الشعبي فحسب، و إنما عملت القوى المستفيدة، في الداخل والخارج، أيضاً، على تأجيجه باستمرار.

ولأن الخلاف ليس على أهمية الوحدوي، وإنما كان حول الأسس التي يقوم عليها، لهذا انقسم الوحدويون إلى طرفين: أحدهما، ليبرالي يؤمن بالحوار. أما الثاني، انطلاقاً من عقائده الدينية، فينفي الحوار بين الوضعي والإلهي ويرفضه.

ولأنه ظهر تيار ديني، مستنداً إلى أدلة عقائدية إسلامية، يدعو إلى الحوار؛ أصبح الطريق سالكاً لكي نخطو الخطوة الأولى من الحوار على طريق الألف ميل.

VI- استنتاجـــات

مـرَّ المشروع الوحـدوي الإسـلامي، سياسـياً، بقـرون عديـدة مـن التجـارب القاسـية والمؤلمة، ولم يستطيع أن يجد حلـولاً لمشاكل المجتمعـات الإسـلامية بـشكل عـام، والمجتمـع العربي بشكل خاص.

تُوِّجت تلـك القـرون، تحت وطـأة الـضغط الخـارجي وبمساعدة مـن الوضـع الـداخلي المتأزم، بنهاية المشروع مع سقوط الدولة العثمانية الإسلامية. ومع سقوطها واجـه المجتمـع العربـي- كجـزء منهـا- مرحلـة فـراغ فكـري و سياسـي. وجـاءت المـؤثرات الفكريـة والحضارية الأوروبية، فانكبت النخب العربية المثقفة عليها للاستفادة منها فـى سـبيل بنـاء هوية وحدوية قومية، والتنظير لأسس نظام سياسي بديل.

في الربع الثاني من القرن ٢٠م، شهد الفكر القومي العربي تطورات مهمة على صعيد الوضوح النظري. ومنذ أوائل الاربعينات، أُنزِل من برج النخب إلى الأوساط الشعبية مـن بعد أن نشأت الأحزاب المنظمة. وعرف نضجه النظري، بمضامينه الاجتماعيـة والـسياسية وبناه الحزبية الحديثة، مع تأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي في العام ١٩٤٧م.

وقفت تيارات عديدة في الخندق المواجه للفكـر القـومي، ومنهـا: الـسلفية الإسـلامية، القطريـة/ الانفـصالية، الـشيوعية الأمميـة. وعلـى الـرغم مـن ذلـك، شـق التيـار القـومي طريقه، منذ أوائل الخمسينات، وحقق إنجازات رسمية وشعبية. فوصلت بعض تياراته إلى استلام السلطات السياسية، بشكل خاص في كل من مصر (بواسطة الناصرية)، وسوريا والعراق (بواسطة حزب البعث). أما علـى الـصعيد الـشعبي، فقـد غـدت المرحلـة عـصراً ذهبياً للجماهير العربية وللفكر القومي على حد سواء.

أخذت التحولات الجديدة، ومن خـلال المواقـع الـتي احتلـها الفكـر القـومي، تؤسـس لمرحلة جديدة؛ وكان من أهم مظاهرهـا: تأسـيس بنـى سياسـية لأنظمـة ليبراليـة تحديثيـة، والعمـل في سـبيل بنـاء سياسـي وحـدوي قـومي، متخـذة مـن شـعارات الوحـدة والحريـة الاشتراكية منطلقات أساسية في عملها.

اصطدمت تلـك المشاريع بعقبـات كـثيرة، منهـا الـذاتي والموضـوعي الـداخلي، ومنهـا عوامل الإعاقة القادمة من الخارج/ الامبريالي.

نتيجة لتلك الظروف أصيب المد القومي بعدد من الانتكاسات والتراجعات لصالح الاتجاهات الرجعية، المحمِّية من القوى الإمبريالية، فانتعشت حركات سياسية ودينية إسلامية بعد فترة من الغياب والتراجع. وحاولت أن تشكِّل البديل للمشروع القومي، وانقسمت إلى تيارات: بعضها المتطرف الذي استخدم العنف وسيلة، وبعضها الآخر استخدم أسلوب التبشير الديني الهادئ.

كانت الحركات الأصولية الإسلامية- بمختلف تياراتها- تشترك بالدعوة إلى الإسلام كمنقذ من الأزمات التي تعاني منها الأمة. لكن بعضها كان يدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية، بإعادة نظام الخلافة، التي تسهر على: تطبيق الحدود، وحماية الثغور، والعمل بأحكام الشريعة الإسلامية. و لهذا لجأت إلى تكفير الأنظمة، أعلنت الجهاد لإسقاطها. أما بعض التيارات الأخرى، فسارت على طريق المصالحة مع السلطات القائمة على أساس تأمين العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

تراجع الخطاب القومي، وارتفع الخطاب السلفي الإسلامي مستقطباً أوساطاً واسعة من الجماهير العربية، التي كانت، بالأساس، تلتف حول المد القومي. فهل في ذلك ما يلفت النظر، وما هو تفسير ما حصل ؟

لما أصيب الوجدان الشعبي الوحدوي بحالة من الذهول، في أعقاب الانتكاسات التي لحقت بالبنى السياسية للمشروع القومي، لم يجد تفسيراً لما يحصل، لكنه لم يستسلم لاتجاهات القوى المستفيدة من تلك الانتكاسات، خاصة القوى المحافظة/ الرجعية، لأنه وعى- تماماً- أن البديل للمشروع القومي ليس القوى الرجعية الانفصالية/ القطرية، إنما لا بد من بديل.

لم يتسنَّ للتيار القومي أن يؤسس البنية البشرية التحتية الكافية، التي تؤمن انتشاراً في الأوساط الشعبية، وتستطيع منه أن تقدم تفسيراً موضوعياً لكل ما حصل. ففي غياب من يفسِّر ويقدِّم البديل النظري على الأقل، وقعت الأوساط الشعبية فريسة للضياع.

كما لم يكن ضعف البنى البشرية المثقفة في التيار القومي/ الوطني الليبرالي هو السبب الوحيد، بل إن أكثر التيارات التي بينها وبينه خصومة (القطريون الانفصاليون، الشيوعيون الأمميون، الحركات السلفية الإسلامية، الأنظمة السلفية...)، كانت تقف له

بالمرصاد: إما بدوافع ثأرية سياسية، و إما بدوافع أيديولوجية، خاصة وأن بعض التيارات التي قامت بمراجعات نقدية لمواقفها السلبية من القضايا القومية، لم تضعها مراجعاتها تلك في دائرة المدافعين عن الهوية القومية.

كانت حالة التفتيت الداخلي، بين القوى والاتجاهات الفكرية والسياسية والأيديولوجية، تشكِّل وجهاً من وجوه الضعف في الجسم الوحدوي؛ أما الوجه الآخر فيتشكل من القوى الخارجية/الإمبريالية ووكلائها في الداخل العربي، والتي كانت تمتلك إمكانيات مادية وإعلامية استخدمتها في تنشيط العوامل الانفصالية في داخل الأمة.

كان التسابق بين مخططات ومشاريع مختلف القوى المتصارعة (إمبريالية- رجعية محلية- سلفية إسلامية- شيوعية أممية- قطرية انفصالية- وحدوية قومية...) يتجه نحو كسب العنصر الحاسم في الصراع، الذي هو الوسط الشعبي العربي الواسع.

ولأن التراث الثقافي الوحدوي، العريق في وجدان الأوساط الشعبية، كان ذا اتجاهات وحدوية إسلامية، أصبح السلفيون، من بين القوى المتصارعة كافة، هم الأقدر على أن يحرزوا قصب السبق إلى الدخول والتأثير فيها.

كانت للحركات السلفية بنيتها البشرية المؤهلة والمنتشرة في الأوساط الشعبية، والقادرة، بامتلاكها الأصول الثقافية الإسلامية، على كسب ود الجماهير وإقناعها بدون عناء كبير. ولأن للرجعية المحلية (الليبرالية القطرية، السلفية الانفصالية...) وللقوى الإمبريالية مصلحة مشتركة تربطها مع تلك الحركات، لأنها كانت الخصم القادر على التنافس مع الحركات القومية، فهي لم توفر جهداً في مساندتها بالدعم المادي والإعلامي.

جاءت، في أواخر السبعينات، الحالة الإيرانية التي أسست دولة إسلامية، لتشكِّل مؤثراً مهماً، زرع الأمل في نفوس السلفيين العرب بأن بناء دولة إسلامية ليس مستحيلاً من جهة، ولكي تقدم الدعم المالي إلى كثير من الحركات الأصولية من جهة أخرى.

تلك العوامل مجتمعة تقدم تفسيراً معقولاً لأسباب انطلاقة الصحوة الإسلامية، ولتفسير الزخم الذي تميزت به منذ أوائل الثمانينات من القرن ٢٠م. فمنذ تلك اللحظة ابتدأ عصرها الذهبي . وللفعالية الملفتة للنظر التي تميزت بها، تسابقت، في أحيان كثيرة، بعض القوى الليبرالية، قومية ووطنية، للتقارب منها. أخذت إشكالية العلاقة بين القومية

والدين، العروبة والإسلام، تطرح نفسها بإلحاح أمام مختلف القوى والاتجاهات الثقافية والسياسية.

اتسع نشاط الحركات الأصولية وتصاعد تأثيرها وأصبحت ظاهرة الثمانينات ومازالت مستمرة. فمن مظاهرها وتأثيراتها في إيران وأفغانستان وباكستان، كأنظمة إسلامية غير عربية، إلى لبنان ومصر والجزائر أيضاً، مروراً بالسودان، وما قد يظهر من حركات أخرى في مواقع أخرى من الأقطار العربية، تدفع بنا، كلها، إلى السؤال: ما هو مستقبل الحركات الأصولية في العالم العربي؟ بل ما هي تأثيراتها على العلاقة بين القومية والدين، وبين العروبة والإسلام؟

أصابت الحركات الأصولية تطوراً في اتجاهاتها الفكرية وأهدافها وسلوكها. فمرَّت، على المستوى الفكري، بعدد من التحولات ارتقت فيها من السلفية الطرقية إلى الوهابية إلى السلفية الإصلاحية ثم إلى سلفية نهضوية مجدِّدة، فإلى مستوى معين من العقلانية [1].

لكن، عندما نتكلم عن حركة أصولية إسلامية، لا يعني ذلك أن للأصولية مرجعية واحدة، و إنما هي حركات لها مرجعياتها المتعددة، تحددها علاقتها بمذهب ديني تارة، وبالبيئة السياسية والجغرافية تارة أخرى.

فالوهابية، مثلاً، لم يطرأ عليها أي تغيير، فهي محمِّية فكرياً وبعيدة عن جميع عوامل التأثير بفعل تحولها إلى نظام منغلق، حوله أسوار من الحماية الخارجية. والسلفية الإسلامية في المشرق العربي و مصر لم تستمر طويلاً، خاصة بعد تصاعد مشروع الإخوان المسلمين، ثم تبعثر مشروعها إلى تيارات تذكِّرنا بالتيارات التي تعود إلى العصرين الأموي و العباسي، في مسائل التكفير والجهاد ضد السلطات القائمة، أو تلك التي ترجئ محاسبة هذه السلطات. أما الحركات الأصولية في المغرب العربي، فقد انخرط بعضها في مشاريع الأنظمة السياسية الليبرالية، كما في المغرب الأقصى؛ وبعضها الآخر، كما في تونس، بلغت مستوى التدين العقلاني المتحرر من ظواهر النص إلى تأويله حسب مقاصد الشريعة. كل ذلك يتم في الوقت الذي تأثرت فيه الأصولية في الجزائر بحركة الإخوان المسلمين وانخرطت في مشروع صراع دموي مع النظام الليبرالي.

---

(١) الفيلالي، مصطفى: «الصحوة الدينية الإسلامية»: م.ن: ص ٣٦٥- ٣٦٦.

إن ظاهرة تشرذم الحركات الأصولية لجهة تمايز منابتها الفكرية ومشاريعها السياسية، تدفعنا إلى القول إنه ليست هناك حالة أصولية ذات مرجعية، عقائدية وسياسية واحدة. كما أن ما يسمى بالصحوة الإسلامية لا تحمل، أيضاً، البذور التوحيدية، فهي، حتى الآن، حركة تحمل بذور التفتيت اكثر مما تحمل إمكانية التوحيد على شتى المستويات الفكرية والسياسية و العقائدية.

فكما تميزت العقود الأولى، في النصف الثاني من القرن ٢٠م، بكونها العصر الذهبي للتيارات القومية الليبرالية، فإن العقود الأخيرة منه تشهد العصر الذهبي للأصولية والسلفية الإسلامية.

وكما أنه باسم الليبرالية، على مستوى الأنظمة والتيارات الثقافية، القومية والوطنية، حصلت مقاومة الثقافة الشعبية الإسلامية، التي كانت طرفاً مهماً في تأييد واحتضان الوحدوية القومية، من دون أن تعمل على تهذيبها وتطويرها، فلم تنجح في هذه أو تلك؛ فإن التيارات الأصولية والسلفية، التي تؤثر اليوم في الأوساط الشعبية ذاتها، سوف تقع في الأخطاء ذاتها التي وقعت فيها التيارات الليبرالية، ولكن باتجاهات مغايرة، إذ هي لن تستطيع تقديم بديل وحدوي لتلك الأوساط، بل سوف تقدم الشرذمة والتفتيت عندما تستفيق لتجد نفسها واقعة من جديد في متاهات المذهبية والطائفية والإقليمية. فهي لن تنجح في تقديم نظام سياسي إسلامى وحدودي، كما لن تنجح في تأسيس بنى سياسية واجتماعية واقتصادية تنافس التطور العلمي الهائل الذي يشهده العالم اليوم.

أما النتيجة التي نحسب أن الأمة واصلة إليها، من جراء الفشل الأصولى/ السلفي، فهي العودة إلى حالة التنافس والصراع بين التيارات السلفية الإسلامية والتيارات القومية الليبرالية/ الجذرية، وسوف تعود إشكالية أية هوية نريد إلى واجهة الصراع.

لا بد، إذاً، من مقاربة موضوعية وعلاقة سليمة بين طرفي التراث والحداثة، الدين و القومية، الإسلام والعروبة.

إن حالة الفراغ الجديدة التي تواجه المجتمع العربي: غياب الاتفاق حول هوية للأمة ونظامها السياسي، ما زالت عرضة للتنافر بين الاتجاهات المختلفة (القومية، السلفية، والسلفية الانفصالية). وإنه لو خُيِّل للكثيرين أن الجماهير الشعبية تنجذب نحو هذا التيار أو

ذاك، لقوة في ذاته، لكانوا من الواهمين؛ لأن أي تيار لا يحمل استراتيجية وحدوية، سواء على مستوى الأديان أو على مستوى القومية والوطنية سيكون- عاجلاً أو آجلاً- من المبذِّرين في مصائر شعوبهم وأوطانهم وأوقاتهم.

نحن نحسب أن الشعوب لا تصل إلى خشبة الخلاص، إلا إذا شدَّها الشوق للخروج من آلامها. فتجارب الشعوب المريرة، مرحلة طبيعية، وتبدو أحياناً ضرورية، حيث إنه بدونها لا يمكن إثبات صحة أو خطأ هذا الاتجاه الفكري- السياسي- الاجتماعي أو ذاك؛ وقد تكون التجربة والخطأ، إحدى الوسائل أو الأسس التي لا يمكن للتطور الإنساني/ الاجتماعي أن يبلغ مستواه الأرقى إلا بهما، حيث يتشكل منهما انصهار ثقافي ينطبع في وجدان المجتمع.

من تاريخ العرب الحديث تنطبع فى الوجدان الشعبي العربي محطات/ تجارب، لم يتسن لبعضها النجاح، لكنها ما زالت تشع تأثيرات مهمة ومنها: الموقف الشعبي الواسع المؤيد للمشروع الوحدوي الذي حاول الشريف حسين تحقيقه بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. والمشروع الوحدوي بين مصر وسوريا في العام ١٩٥٨م...

كانت لتلك المواقف مظاهر وحدوية على الرغم من تباين أسبابها. فهي نابعة من شدة تأثير العامل الوحدوي، كعامل ثقافي عريق في الوجدان الشعبي، وتدل عليه إبرة البوصلة الشعبية العربية دائماً. لكن ليس من واجب البوصلة أن تصل بالسفينة إلى مرساها الآمن لأن هذا من واجب الربان؛ ومطلوب من الربَّان العربي، اليوم، أن يعي أهمية الخصوصيات التي طبعت المتغيرات والتحولات في داخل المجتمع العربي.

وإذا كان الربان يتمثل بالاتجاهات الثقافية والسياسية والاجتماعية، فإن المطلوب من الحركات الأصولية أن تقرَّ بواقع التحول والتجديد، وقانون الحركة والتطور في الفكر والممارسة. والمسؤولية ذاتها ملقاة على عاتق الحركات القومية/ الوطنية، بأن تقر أن للتراث الثقافي النفسي/ الاجتماعي/ الفكري، أثر مهم في توجيه قانون الحركة والتطور والتغيير.

كلمة أخرى لا أخيرة......

بعد أن دخلت المسألة القومية، وهي مسألة فكرية سياسية توحيدية، ساحة الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر، أصبحت المعادلة الفكرية السياسية على الصعيد العربي، خاصة بعد سقوط التوحيدية الإسلامية بسقوط نظامها السياسي العثماني، ذات اتجاهين رئيسين:

- الحركة الأصولية الإسلامية، على المستويين العربي و الأممي.
- الحركة القومية العربية.

وقفت إحداهما في مواجهة الأخرى على الرغم من محاولات التوفيق بينهما، التي قام بها مفكرون قوميون ومفكرون إسلاميون.

لاشك أنه بين حدي المعادلة (العروبة- الإسلام) يوجد نقاط التقاء ونقاط افتراق، وهذا ما يجعلهما أبعد من أن يندمجا، ولكنه، أيضاً، أبعد من أن يفترقا. لكن الاعتقاد بأنهما لا بد أن يتكاملا، يدفعنا إلى الحرص على أن تكون العلاقة سليمة بينهما؛ وهذا، كما نحسب، ما يجب أن يكون.

على هذا الأساس ندعو إلى دراسة التراث، كل التراث، ودراسة المتغيرات المعاصرة، كل المتغيرات، بشكل نقدي موضوعي ومتحرك، بعيداً عن المسلَّمات والصيغ الجاهزة، كما عن الانفعال السياسي المؤقت، لأنها تشكل مدخلاً لا غنى عنه لتحديد شروط هذه العلاقة بأقل ما يمكن من الثغرات.

سوف تواجه الحركات الأصولية هذا الاعتقاد بالاستغراب، لأنها وضعت نفسها في دائرة الانغلاق [1]، استناداً إلى عدد من المسلمات الغير قابلة للنقاش، ومنها: التقيد المغلق بالنص، عالمية الإسلام عقيدة وسياسة، قبولها بالوقائع والتجارب والنماذج السياسية الإسلامية السابقة كأمر نموذجي خالٍ من الشوائب...

إن كتابنا، الموجود بين يدي القارئ الكريم، الذي درسنا فيه التاريخ العربي- الإسلامي، لم يعطنا الجواب الشافي والكافي حول نموذج سياسي، اقتصادي، اجتماعي،

---

(١) راجع بحثنا المنشور تحت عنوان: «ما بين الإسلام والعروبة مسافة العلاقة الجدلية بين الديني والسياسي» (١٢٠- ١٥١): مجلة **الفكر العربي**: معهد الإنماء العربي: بيروت: العدد ٧٦: ص ١٢٥- ١٣١.

فكري... محدَّد وثابت ؛ وأن يكون نموذجاً يمكِّننا من أن نشفي - بواسطته - كل علل الأمة وردم كل ثغراتها ، ويساعدنا على تشييد بناء سياسي سليم ، لا عورة فيه ، يحفظ للامة عافيتها... إلا أن هذا لا يعني أن كل ما هو تاريخي يصبح من المرفوض ، بل إن لهذا التاريخ وجوهه الإيجابية الناصعة ، والتي يجب أن لا تعمينا عن رؤية الوجوه السلبية.

لم يقيض لهذه الأمة وجود نظام سياسي ونسق فكري متكامل يحمل كل همومها ، ويحل كل مشاكلها ، ويصل بها إلى مصاف الدول التي تتقدم باضطراد. حتى تلك المحطات التاريخية القصيرة ، التي يحسب الأصوليون الإسلاميون أنها كانت المثال الواجب تقليده ، أي عصر الخلافة الراشدة ، إنما كانت ، كما دلَّ بحثنا وأبحاث كثيرة أخرى ، قد أسست لإشكاليات الصراع المتواصل والانقلابي والدامي بين كل الفرق الإسلامية طوال قرون عديدة. وكذلك العصر العلمي الذهبي في أثناء المرحلة العباسية ، وإن كنا نؤكد على أهميته القصوى في رفد الحضارة الإنسانية بما لا يُنسى على الإطلاق ، إنما كان عصراً مبتوراً وقف في وسط الطريق...

من هنا نرى أن إلقاء الضوء على صراع الاتجاهات الفكرية ، بين الحركات الأصولية الإسلامية و الحركات القومية الحديثة و المعاصرة ، قد كشفت أن الصراع دائر حول تحديد هُوِّية للأمة العربية. فالاشكالية الرئيسة التي يمكن أن يدور من حولها الحوار الهادئ والهادف والجاد والجدي : أية هوية نريد ؟ أدينية إسلامية هي ، أم قومية علمانية ؟ [1].

إننا نحسب أنه إذا لم يتم التوصل إلى حسم إشكالية الهوية بشكل واضح وجلي ومحدد ، بعيداً عن المجاملات التوفيقية ، وعن الانفعالات السياسية الطارئة ، فإن الأمة بمختلف تياراتها وحركاتها ، الفكرية والسياسية والعقائدية ، سوف تبقى في داخل دائرة الجدل البيزنطي ، وبالفعل فإن بيزنطية ، اليوم كما في الأمس ، قد سقطت وتقاسمتها مختلف القوى الطامعة ، على الصعيدين القطري/ الانفصالي والعالمي.

وإننا نحسب ، أيضاً ، أن ما رأيناه في تاريخنا ، وكما نراه اليوم من مظاهر الوحدة وجوهرها بين مختلف التيارات في مواجهة العدوان الخارجي ، والتي على أهميتها وضرورتها القصوى ، هي مسألة في غاية الأهمية ، إلا أنها خطوة غير كافية لاستعادة

(١) م.ن : ص ١٤٣ - ١٥٠.

استقلال الأمة بشكل حقيقي وثابت، لأنه لا بد، أيضاً، من التخلص من حالة التفتيت الداخلية، على الصعيد الفكري/ العقيدي والسياسي، وهو الأهم، كخطوة مكمِّلة واجبة وضرورية للسير على طريق بناء أمة عربية واحدة.

فوحدة الصف في مواجهة العدوان الخارجي هو الوجه الأول للعملة، وأما وحدة الفكر والبناء السياسي الداخلي الوحدوي لهذه الأمة الوجه الآخر. فإذا وحَّدتنا مرحلة مواجهة عدوان الخارج ولم نتفق على بناء الداخل، سوف نكون كمن يطرد المعتدي عن باب داره ليمنعه من تخريبه، لكي يتولى بنفسه هدمه من الداخل بيده.

❖❖❖

المصادر والمراجع

- أسد، طلال: «منشأ الدولة العربية الإسلامية و تطورها»: مجلة **المستقبل العربي**: بيروت: العدد ٢٢: (١٢ / ١٩٨٠).
- ابن خلدون: **المقدمة**: دار القلم: بيروت: ١٩٧٨: ط ٢.
- إسبر، محمد علي: **هل قرأت أبا ذر ؟**: دار الأمالة: بيروت: ١٩٨٥: ط ٢.
- أبو الفتوح، أبو المعاطي: **حتمية الحل الإسلامي**: مطبعة الجبلاوي: القاهرة: ١٩٧٧.
- الأفغاني، جمال الدين: «**التعصب**»: أضواء على التعصب: دار أمواج: بيروت: ١٩٩٣: ط١.
- أمين، أحمد: **فجر الإسلام**: دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٧٥: ط ١١.
- : **ضحى الإسلام** (ثلاثة أجزاء): دار الكتاب العربي: بيروت: د. ت: ط ١٠.
- الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل: **نظام الحكم في الإسلام**: دار قطري: قطر: ١٩٨٥: د.ط.
- إسماعيل، عبد الفتاح: «التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية» (٧٦ - ١١٥): مجلة **المستقبل العربي**: بيروت: العدد ١٧٠ (٤ / ١٩٩٣).
- أبو ربيع، إبراهيم: «كيف ندرس التاريخ الفكري للعالم العربي: العامل الإسلامي» (٦١-٨٤): مجلة **قراءات سياسية**: فلوريدا: العدد ٢: السنة ٣: ١٩٩٣.
- الياس، جوزيف: **عفلق والبعث**: دار النضال: بيروت: ١٩٩١: ط ١.
- إسماعيل، طارق: **اليسار العربي**: دار النبراس: دمشق: ١٩٧٦: د.ط: (تعريب محمود فلاحة).
- بولس، جواد: **التحولات الكبيرة في تاريخ الشرق الأدنى منذ الإسلام**: دار عواد: بيروت: د.ت: د.ط.
- بيضون، إبراهيم: **ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري**: دار النهضة العربية: بيروت: ١٩٧٩: د.ط.
- بن عمو، سميرة: (**آل- موت**) أو أيديولوجيا الإرهاب الفدائي: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٩٢: ط ١.

- بروكلمان، كارل: **تاريخ الشعوب الإسلامية**: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٨٤: ط ١٠ : (تعريب نبيه أمين فارس).
- بوتومور، توم: **الصفوة والمجتمع**: دار المعارف: القاهرة: ١٩٧٨: ط ٢: (تعريب محمد الجوهري).
- بازركان، مهدي: **الحكومة العالمية الموحدة**: دار الهادي: بيروت: ١٩٨١: ط ١.
- بوتشيش، إبراهيم القادري: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٩٣: ط ١.
- البوني، عفيف: «الوعي القومي والأحزاب السياسية في المغرب العربي» (٢٠٧ - ٢٢٦): **تطور الوعي القومي في المغرب العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- جواد، علي: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (٨ مجلدات): دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٠: ط ١.
- جعيط، هشام: «بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية»: مجلة **الاجتهاد**: بيروت العدد ١٣.
- : **الفتنة**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٩١: ط ١: (تعريب خليل أحمد خليل).
- جولدتسهر، أجنتس: **مذاهب التفسير الإسلامي**: دار إقرأ: بيروت: ١٩٨٣: ط ٢ : (تعريب عبد الحليم النجار).
- جمال، أحمد محمد: **محاضرات في الثقافة الإسلامية**: دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٨٣: ط ٦.
- جدعان، فهمي: **المحنة** : دار الشروق: عمان: ١٩٨٩: ط ١.
- : **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**: المؤسسة العربية: بيروت: ١٩٨١: ط ٢.
- جب، هاملتون: **المجتمع الإسلامي والغرب** (جزءان): الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٩٠: د.ط.
- الجوهري، اسماعيل: **الصحاح**(ستة مجلدات): دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٨٧: ط ٤.

- الجابري، محمد عابد: **الخطاب العربي المعاصر**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٨: ط ٣.
- : «يقظة الوعي العربي في المغرب..» (٣٣ - ٦٨): **تطور الوعي القومي في المغرب العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦م: ط١.
- : «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب» (١٨٧ - ٢٤٥): **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.
- الجنحاني، حبيب: «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا» (١٠٣ - ١٥٩): **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.
- حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: دار غندور: بيروت: ١٩٧٤: ط ٥.
- حركات، ابراهيم: **السياسة والمجتمع في عصر الراشدين**: الدار الأهلية: بيروت: ١٩٨٥: د.ط.
- حسن، حسن عباس: **الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي**: الدار العالمية: بيروت: ١٩٩٢: ط ١.
- حنا، عبد الله: «النهضة العربية بين العوامل الذاتية والتأثيرات الخارجية» (٧ - ٢١): مجلة **المعرفة**: سوريا: العددان ٣١٨ / ٣١٩: ١٩٩٠.
- الحديثي، نزار: «القومية العربية والنظرية القومية في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي» (٢٣٥- ٢٦٤): **تطور الفكر القومي العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- الخشاب، سامية مصطفى: **علم الاجتماع الإسلامي**: دار المعارف: مصر: ١٩٨٧: ط٤.
- خليل، خليل أحمد: **العرب والقيادة**: دار الحداثة: بيروت: ١٩٨١: ط ١.
- : **العرب والديمقراطية**: دار الحداثة: بيروت: ١٩٨٤: ط ١.
- : «العرب ومواجهات القرن المقبل» (٣ - ١٩): مجلة **دراسات عربية**: بيروت: العدد ١٢: السنة ٢٦.
- خدوري، مجيد: **الاتجاهات السياسية في العالم العربي**: الدار المتحدة: بيروت: ١٩٨٥: د.ط.

- الخطيب، أحمد: **حزب الشعب الجزائري** (ج١): المؤسسة الوطنية: الجزائر: ١٩٨٦ د.ط.
- خوري، يوسف: **المشاريع الوحدوية العربية (١٩١٣ - ١٩٨٧)**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت ١٩٨٨: ط ١.
- خلف الله، محمد أحمد: «الصحوة الإسلامية في مصر»(٣٥- ١٠٤): **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.
- دوفرجية، موريس: **علم اجتماع السياسة**: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٩١: ط ١.
- دونر، فرد: «تكون الدولة الإسلامية»: مجلة **الاجتهاد**: بيروت: العدد ١٣.
- دلو، برهان الدين: **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**: دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٥: د.ط.
- الدوري، عبد العزيز: **التكوين التاريخي للأمة العربية**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٤: ط١.
- داية، جان: **الإمام الكواكبي**: دار سوراقيا: لندن: ١٩٨٨: ط ١.
- دندشلي، مصطفى: **حزب البعث العربي الاشتراكي**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٩: ط١.
- دحماني، مصطفى: «الأصولية في الجزائر» (٣ - ١٦): مجلة **دراسات عربية**: بيروت: العدد ٢: السنة ٢٨: كانون الاول / ديسمبر ١٩٩١.
- رودنسون، مكسيم: **العرب**: دار الحقيقة: بيروت: ١٩٨٠: ط ١.(تعريب خليل أحمد خليل).
- رؤوف، عماد عبد السلام: «الجمعيات العربية وفكرها القومي»: **تطور الفكر القومي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- الزين، نزار: «لغة التعليم والوحدة الوطنية»: ملحق جريدة **النهار**: بيروت: العدد ٥٩: ١٩٩٣/٤/٢٤.
- زين، زين نور الدين: **نشوء القومية العربية**: دار النهار: بيروت: ١٩٨٦: ط ٤.
- الزين، علي: **العادات والتقاليد في العهود الاقطاعية**: دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٧: ط١.
- زيادة، نقولا: **شاميات**: دار رياض الريس: لندن: ١٩٨٤: د.ط.

- السيد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة** : دار اقرأ: بيروت: ١٩٨٦ : ط ٢.
- : «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام» : مجلة **الاجتهاد** : بيروت : العدد ١٣.
- : «الفقه والفقهاء والدولة» (١٢٩ - ١٥٩) : **مجلة الاجتهاد** : بيروت : العدد٣ : (١٩٨٩).
- سكارسيا، بيانكا ماريا: **العالم الإسلامي وقضاياه التاريخية** : دار ابن خلدون: بيروت : ١٩٨٤ : ط ١. (تعريب سمير سعد).
- السامرائي، تامر: **نحو تفسير قومي للتاريخ الإسلامي** : دار النضال: بيروت: ١٩٨٨ : ط١.
- سالم، السيد عبد العزيز: **تاريخ الدولة العربية** : دار النهضة العربية: بيروت: ١٩٨٦.
- السيد، عفاف لطفي: «العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر» (٢٣٧ - ٢١٥) : مجلة **الاجتهاد**: بيروت: العدد ٤ : ١٩٨٩.
- السمرة، محمود: **مراجعات حول العروبة والإسلام وأوروبا** : مجلة العربي: الكويت: ١٩٨٤ : د.ط.
- السيد، جلال: **حزب البعث العربي**: دار النهار: بيروت: ١٩٧٣ : د.ط.
- سلامة، غسان: **المجتمع والدولة في المشرق العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧ : ط ١.
- السامرائي، عبد الله سلوم: «حركة القوميين العرب ودورها في الوعي القومي» (١٦١- ١٩٠) : **تطور الفكر القومي العربي** : مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦ : ط١.
- شلش، اسماعيل سرور: «العلاقات الخارجية في عصر النبوة والدولة الإسلامية الأولى» : مجلة **المستقبل العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: العدد ٦٦ (١٩٨٤ / ٨).
- شلبي، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي** (عشرة أجزاء) : مكتبة النهضة المصرية: القاهرة: ١٩٨٤ : ط ٧.
- شاخت، جوزيف: **تراث الإسلام** (جزءان) : المجلس الوطني للثقافة: الكويت: ١٩٨٨ : ط ٢ : سلسلة عالم المعرفة: (تعريب محمد زهير السمهوري).

- شمس الدين، محمد مهدي: **العلمانية**: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٨٠: ط ١.
- شرف الدين، فهمية: **الاشتراكية العربية**: معهد الانماء العربي: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.
- شيبان، انطوان: **قرار أميركا بالفشل في الشرق الأوسط**: د.ن: د.م: ١٩٨٤: د.ط.
- صالح، نجيب: **تاريخ العرب السياسي (١٨٥٦-١٩٥٦)**: دار إقرأ: بيروت: ١٩٨٥: ط١.
- صالح، حافظ: **الديموقراطية وحكم الإسلام** فيها: دار النهضة الإسلامية: بيروت: ١٩٩٢: ط٣.
- ضومط، انطوان خليل: **الدولة المملوكية**: دار الحداثة: بيروت: ١٩٨٢: ط ٢.
- ضاهر، مسعود: **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية (١٦٩٧ - ١٨٦١)**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨١: د.ط.
- طربين، أحمد: **التجزئة العربية، كيف تحققت تاريخياً ؟**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.
- عمارة، محمد: **فجر اليقظة القومية**: دار الوحدة: بيروت: ١٩٨٤.
- : **تيارات الفكر الإسلامي**: دار الوحدة: بيروت: ١٩٨٥.
- العيسمي، شبلي: **عروبة الإسلام وعالميته**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٥: ط ١.
- : **العلمانية والدولة الدينية**: دار الشؤون الثقافية: بغداد: ١٩٨٦م: ط١.
- عماد، عبد الغني: «العلماء والمجتمع في بلاد الشام»: جريدة **السفير**: بيروت: تاريخ ٢١ و ١٩٩٣/٧/٢٢.
- علي، صادق عبده: **الحركات السياسية والاجتماعية في اليمن**: دار الكتاب الحديث: بيروت: ١٩٩٢: ط ١.
- عفلق، ميشيل: «آراء في الماضي والحاضر»: نقلاً عن الياس، جوزيف: م. س.
- : **في سبيل البعث**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٦: ط ١٩.
- : **البعث والتراث**: دار الحرية: بغداد: ١٩٧٦: د.ط.
- : **البعث والوحدة**: المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ١٩٧٦م: د.ط.

- : **في سبيل البعث** (الكتابات السياسية الكاملة) (خمسة أجزاء): دار الحرية: بغداد: ١٩٨٦ - ١٩٨٨: ط ١.
- غرديه، لويس: **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية** (ثلاثة أجزاء): دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٨: ط ٢: (تعريب صبحي الصالح).
- غليون، برهان: **المحنة العربية**: الدولة ضد الأمة: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٩٣: ط ١.
- فرح، الياس: **في الثقافة والحضارة**: وزارة الثقافة: بغداد: ١٩٧٩.
- : **تطور الفكر الماركسي**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٩: ط ٥.
- : **قراءة منهجية في كتاب في سبيل البعث** (ج ١): المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت ١٩٨١: ط ١.
- فضل الله، محمد حسين: **الإسلام ومنطق القوة**: الدار الإسلامية: بيروت: ١٩٨١: ط٢.
- الفنجري، أحمد شوقي: **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**؟: الهيئة المصرية العامة للكتاب: مصر: ١٩٩٠: د.ط.
- الفيلالي، مصطفى: «الصحوة الدينية الإسلامية» (٣٣٣ - ٤٠٨): **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط١.
- : «مفهوم المغرب العربي» (١١ - ٣١): **تطور الوعي القومي في المغرب العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط١.
- فانس، سايروس: **خيارات صعبة**: المركز العربي للمعلومات: بيروت: ١٩٨٣: ط ١.
- القرضاوي، يوسف: **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**: مؤسسة الرسالة: بيروت: ١٩٩٢: ط ٣.
- قرم، جورج: **انفجار المشرق العربي**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٧: ط١.
- كريزر، كلوس: **معجم العالم الإسلامي**: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٩١: ط ١: (تعريب جورج كتورة).
- كرافولسكي، دوروتيا: «السلطة والشرعية» (١٠١ - ١٢٧): مجلة **الاجتهاد**: العدد ٣: ١٩٨٩.

- كوثراني، وجيه: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٨: ط ١.
- الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (سبعة أجزاء): المؤسسة العربية للدراسات: بيروت: ١٩٨١: ط ١.
- الكبيسي، باسل: **حركة القوميين العرب**: مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت: ١٩٨٥: ط٤.
- كارتر، جيمي: **دم ابراهام**: دار المروج: بيروت: ١٩٨٦: د.ط: (تعريب سامي جابر).
- كانتوري، لويس: «المحافظة والتقدم في مصر: الإحياء الإسلامي» (٨ - ٢٦): مجلة **قراءات سياسية**: فلوريدا: العدد الثاني: السنة الثالثة: ١٩٩٣.
- لواساني، أحمد: **نظرات جديدة في تاريخ الأدب**: منشورات لواسان: بيروت: ١٩٨٨: ط٢.
- لابيدوس، ايرا: «الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط»: مجلة **الاجتهاد**: بيروت: العدد الثاني: ١٩٨٩.
- الليثي، سميرة مختار: **جهاد الشيعة**: دار الجيل: بيروت: ١٩٧٨: ط ٢.
- لويس، برنارد: **أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية**: دار الحداثة: بيروت: ١٩٨٠: ط ١: (تعريب حكمت تلحوق).
- : **الحشاشون**: دار آزال: بيروت: ١٩٨٦: ط ٢: (تع. محمد العزب موسى).
- لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية الحديث**: دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٠: ط ٧.
- مرعي، علي أحمد: **القصاص والحدود في الفقه الإسلامي**: دار اقرأ: ١٩٨٢: ط ٢.
- مغنية، محمد جواد: فقه **الإمام جعفر الصادق**(٦ أجزاء): دار الجواد: بيروت: ١٩٨٢: ط٤.
- : **الشيعة و الحاكمون**: دار الجواد: بيروت: ١٩٨١: ط ٥.
- : **التفسير الكاشف** (٧مجلدات): دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٨١: ط٣.
- مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (جزءان): الفارابي: بيروت: ١٩٨٠: ط ٣.

- ميتز، آدم: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**: دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٦٧: ط ٤: (تعريب أبو ريدة).
- المحافظة، علي: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**: الدار الأهلية: بيروت: ١٩٨٧: د.ط.
- مكي، محمد علي: **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**: دار النهار: بيروت: ١٩٧٧: د.ط.
- مائير، غولدا: **الحقد**: دار المسيرة: بيروت: ١٩٧٥: د.ط.
- مراد، محمد: «المؤثر الأوروبي في التشكل الاجتماعي في بلاد الشام»: مجلة **المنطلق**: بيروت: العددان ٨٠ / ٨١.
- محيو، سعد: **فلسفة القرار ٢٤٢**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٥: ط ١.
- مراد، سعيد: **الحركة الوحدوية في لبنان بين الحربين العالمتين**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- المظفر، محمد رضا: **عقائد الإمامية**: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٣: ط ٤.
- ميتشل، ريشارد: **الإخوان المسلمون**: دار القلم: بيروت: ١٩٧٨: ط ١: (تعريب عبد السلام رضوان).
- المجذوب، محمد: **دراسات قومية ودولية**: مؤسسة ناصر الثقافية: بيروت: ١٩٨١: ط١.
- نيكسون، ريتشارد: **الحرب الحقيقية**: دار حسان: دمشق: ١٩٨٣: ط ١.
- : **أميركا والفرصة التاريخية**: مكتبة بيسان: بيروت: ١٩٩٢: ط ١: (تعريب محمد اسماعيل).
- نظمي، وميض: «فكر ساطع المصري» (٢٠١ - ٢٢٤): **تطور الفكر القومي العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- ناصيف، جورج: **الوحدة العربية وإسرائيل**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٥: ط١.
- النقيب، خلدون حسن: **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.

- هشي، سليم حسن: **في الإسماعيليين والدروز**: دار لحد خاطر: بيروت: ١٩٨٥: ؟.
- هيكل، محمد حسنين: **سنوات الغليان**: مركز الأهرام: مصر: ١٩٨٣: ط ١.
- : **الانفجار (١٩٦٧)**: مركز الأهرام: مصر: ١٩٩٠: ط ١.
- الهضيبي، سمير: «المسلمون وعالم الاقتصاد» (٢٦١ - ٢٨٠): مجلة **الإسلام والتحديات المعاصرة**: دار الجهاد: مالطا: ١٩٨٨: ط ١.
- الهاشمي، طارق: «الفكر القومي العربي لجمال عبد الناصر» (٣٠١ - ٣٢٢): **تطور الفكر القومي العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- الهرماسي، محمد عبد الباقي: «الوعي القومي والأحزاب السياسية في المغرب» (٢٠٧- ٢٢٦): **تطور الوعي القومي في المغرب الغربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦: ط ١.
- : «الإسلام الاحتجاجي في تونس» (٢٤٧ - ٣٠٨): **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط ١.
- هلال، علي الدين: **العرب والعالم**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٨: ط١.
- **دائرة المعارف الإسلامية** (١٥ مجلداً): دار المعرفة: بيروت: د.ت: د.ط.
- **القرآن الكريم**.
- .....: **نضال البعث** (ج ٤): دار الطليعة: بيروت: ١٩٧٠: ط ٣.
- مجموعة من المؤلفين: **النار والجليد**: دار الحسام: بيروت: ١٩٩٢: ط ١.
- حزب التحرير الإسلامي: **نقض مشروع الدستور الإيراني**: ١٩٧٩/٨/٣٠م: (كراس منشور).
- حزب البعث العربي الاشتراكي: **لمحات من نضال البعث** (١٩٤٧ - ١٩٧٧): دار الحرية: بغداد: ١٩٨٤: ط ٣.
- : **التقرير السياسي للمؤتمر القومي الحادي عشر**: دار الحرية: بغداد: ١٩٨٠.
- وثائق: **المفاوضات العربية - الإسرائيلية** (١٩٤٩ - ١٩٩١) : المركز العربي للأبحاث والتوثيق: بيروت: ١٩٩٢: ط ١.